

Pietro Ceretti.



PIETRO CERETTI

CONSIDERAZIONI

SOPRA IL

SYSTEMA GENERALE DELLO SPIRITO

E CIRCA IL

SYSTEMA DELLA NATURA

ENTRO I LIMITI DELLA RIFLESSIONE





TORINO
UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE
33, *Via Carlo Alberto*, 33
1885

NOTIZIA SOPRA L'AUTORE

La pubblicazione, che si inizia con questo primo volume, è un monumento che una figlia pia innalza alla memoria di un amatissimo padre, non per adempiere ad una espressa o tacita di lui volontà, ma piuttosto in contrasto a questa, e perchè gli studiosi conoscano, almeno dopo la di lui morte, la profondità del sapere che egli aveva potuto condensare nella propria mente, e le diuturne e dotte speculazioni da lui compiute nella sua non lunga vita.

E affinchè niuna meraviglia possa sorgere dalla pubblicazione stessa, e dalle opere che ne sono l'oggetto, in quanto che e l'una, e le altre, si differenziano alquanto dal comune, parve opportuno e conveniente di premettere una breve notizia, che dica al lettore chi sia stato, e come abbia vissuto l'autore, e con quali intendimenti, e con quali criteri si diano alla luce i suoi scritti, che egli non ha creduto di diffondere.

Pietro Ceretti ebbe i suoi natali nell'agosto dell'anno 1823 in Intra, la città più popolosa tra quelle che si adagiano sulle amenissime rive del Lago Maggiore, e meritamente celebrata per le sue potenti industrie, dal cav. Pietro e da Caterina Rabbaglietti.

Il padre suo, uomo di chiaro ingegno, tutto compreso della necessità dell'istruzione e della educazione, prerogativa abba-

stanza rara in quei tempi, e fervente propugnatore di ogni istituzione, che avesse per iscopo di promuovere quelle due fonti di civile e materiale benessere (1), provvide tosto a coltivare la mente del figliuolo; seguendo però l'inveterata consuetudine avita, dapprima l'affidò alle cure di questo e quell'abate, che non riuscirono ad illuminare gran che il di lui intelletto irrequieto, come egli stesso ha poi umoristicamente narrato in interessantissime pagine sulla sua prima gioventù; di poi lo allogò nel seminario di Arona e nel R. Collegio di Novara.

Ma il giovanetto, vivace di animo, e la mente precocemente intesa ad altri ideali, poco o nulla approfittò di quei primi studi; e liberatosi alfine dalle pastoie degli insegnanti e del vivere collegiale, tolse a maestro se medesimo, sorretto solo dalla ferrea tenacità del suo volere, e dall'imperioso ed irresistibile bisogno di sapere. In breve, il diremo con frase che nel caso nostro non è punto rettorica, diede fondo all'universo scibile; apprese a parlare ben sette delle moderne lingue, e delle morte, al latino insegnatogli dai precettori, aggiunse profonde cognizioni del greco, dell'ebraico e del sanscrito.

A diciotto anni si recò a Firenze, dove soggiornò qualche anno, stringendo amicizia coi primari ingegni di quel tempo, specie con Gino Capponi, con G. B. Niccolini, e con quella chiara pleiade di letterati, che frequentarono il Gabinetto del Vieusseux. Più tardi, desioso di vedere paesi e persone, e fidente nel suo temperamento robusto e nella florida salute, si diede a lunghi e singolari viaggi.

Percorse in vero, più volte, e quasi sempre a piedi, l'Italia peninsulare, la Sicilia, la Germania, la Francia, l'Inghilterra, in cui fece lunga dimora, e la Spagna. Ed era tanto in lui il desi-

(1) I suoi concittadini venerano ancora in lui il fondatore di un Asilo infantile, che è tra i più antichi, ed è modello a tutta Italia, e lo zelante *Sovra Intendente*, per più di 30 anni, delle scuole elementari civiche.

derio di penetrare nei più ascosi recessi e della natura, e dell'animo umano, che attraversò i più malagevoli passaggi dei Pirenei, accompagnandosi colle frotte di zingari e malviventi, che abbondavano in quei paraggi.

Nulla lasciò in quelle sue peregrinazioni di intentato, o inesplorato, che potesse servirgli nello studio dei suoi simili, e delle abitudini e costumi dei diversi ordini sociali; e dalle più alte società, dai primari alberghi, scese alle più umili taverne, mescolandosi colle infime classi, per indagarne i sentimenti e le tendenze.

Dopo siffatto giro per l'Europa ritornò in patria, ove si compose nella pace famigliare, e si diede tutto a viaggi di altro genere, vogliamo dire a spedizioni lunghe e laboriose nel campo immenso del sapere, leggendo, e più meditando, le opere dei massimi filosofi e pensatori d'Italia, di Germania e di Francia, ed arricchendo la mente di un incommensurabile tesoro di cognizioni, di osservazioni e di pensieri.

È notabile questo periodo della sua vita, in cui il nostro Autore condensò, per così dire, tutta l'umana sapienza nel suo intelletto; chè dopo d'allora, e in ispecie negli ultimi anni del viver suo, nei quali fu pur massima la fecondità dello scrivere, ben poco lesse, ed anzi si può asserire che più non consultasse nel dettare libro alcuno, ma tutto quanto gli occorresse, evocasse dalla sua tenacissima memoria, dallo sterminato accumulamento di cognizioni, che aveva in mente (1).

---

(1) Lenta e progressiva paralisi lo aveva quasi immobilizzato; egli doveva ricorrere quindi all'altrui aiuto per ogni suo movimento, e i suoi famigliari asseriscono che da anni ed anni non ebbe mai ad ordinare di recargli libro alcuno da consultare, mentre dettava continuamente per molte ore del giorno. Era d'altronde una delle massime da lui predicate, che *l'ingegno vero approfitta poco del materiale altrui, bensì moltissimo dell'abitudine del concentramento e della riflessione;* e soleva dire che *gran parte delle sue cognizioni non le aveva acquistate colla lettura, ma colla meditazione e quasi per una catena di necessarie derivazioni.* Infatti la maggior quantità dei suoi scritti data dall'epoca che cessò di leggere.

Nel 1854 mandò ai torchi un primo saggio del suo ingegno, un'opera letteraria, intitolata: *Il Pellegrinaggio in Italia di Alessandro Goreni*, poema in ottava rima, ove con poesia profondamente intima, sostanzialmente nuova ed originale, diede sfogo ai molti pensieri ed affetti, di cui aveva ripieno l'animo.

E poco dopo pubblicò, coll'altro pseudonimo di *Theophilo Eleutero*, un secondo e ben diverso saggio della profondità del suo sapere, e dell'acume del suo intelletto, mandando alla luce tre grossi volumi di un'opera filosofica, che intitolò: *Pasaelogices Specimen* (I), e fece stampare in latino; lavoro che per modestia volle fosse edito in pochi esemplari, ma che in Germania diede argomento a serie critiche nella Rivista filosofica *Zeitschrift* (Halle) ed in altri periodici scientifici (II).

Ma qui pur troppo s'arrestano i lavori editi del nostro Autore; chè all'infuori di qualche scritto di minore importanza, apparso su giornali locali, nulla ei più permise che si desse alle stampe di quanto andava e andò scrivendo fino alle sue ultime ore. Racchiudendosi modestamente, e un poco anche egoisticamente, nelle soddisfazioni intime delle sue elucubrazioni, più non volle che alle sue gioie mentali, alle sue indagini filosofiche, ai suoi profondi ed originali pensieri partecipassero i lettori; e studiò e scrisse per sè solo, per esercizio e ginnastica della sua

---

(I) *Pasaelogices specimen*, THEOPHILO ELEUTERO *editum*.
Volumen primum — Prolegomena.
Volumen secundum — Esologia.
Volumen tertium — Natura Mechanica — Intra, MDCCCLXIV — MDCCCLXVI-VII. — Torino e Firenze, libreria di Ermanno Loescher. — Ve ne sono altri due volumi inediti.

(II) Ecco come ne parlò, fra gli altri, il *Foglio Centrale Letterario* di Lipsia in un lungo articolo sull'opera stessa, di cui noi riportiamo solo un brano:

" È sorto un anonimo italiano; egli parla nella lingua ecumenica del passato..... il suo è un lavoro, che è il risultato di un'escogitazione indefessa di tanti anni, forse di tutta la sua vita (con un'estensione di due mila pagine), e che tratta di tutte le cose del Cielo e della Terra, e per di più della logica dello Spirito assoluto; è una continuazione della speculazione di Hegel, dalla quale però vuole assolutamente distinguere la propria dottrina ".

mente elevatissima, del poderoso suo intelletto, per appagare la sua smania del vero.

Meditava e scriveva, al pari di Vincenzo Gioberti, dodici e più ore al giorno. I suoi concittadini il ritrovavano spesso solitario per le campagne e i dolci declivi delle amene montagne che stanno a cavaliere d'Intra, sotto al vitale raggio del sole, o seduto alle ombre amiche dei faggi e dei castani, colle tasche zeppe di libri, sempre speculando ed annotando colla matita sopra la carta i suoi pensieri. Al pari dei peripatetici si dilettava di filosofare camminando nell'aer puro, nella serena festività della natura, alla luce gaia del sole, o nella tepida ed affascinante quiete dei boschi.

Dal ponderoso lavorio mentale del filosofare egli trovava sollievo nelle arti belle e nelle belle lettere; ed allora dettava quelle innumerevoli poesie, che stanno raccolte sotto il caratteristico titolo di *Grullerie Poetiche,* e nelle quali con vena originalissima, non leziosa o ricercatrice di supposti e romantici ideali, e con spirito satirico il più fine, spesse volte non facilmente apprezzabile, egli fissa l'impressione del momento, o deride le costumanze strane delle mode, o celebra i fasti cittadini, che giungono col rumore dell'eco all'orecchio suo, lontano omai dal consorzio umano, e non abituato che alle voci dei suoi intimi; ed allora traeva dal prediletto flauto dolci suoni, o sull'arpa antica traduceva la soave ispirazione dell'animo suo, o sul pianoforte combinava le armonie musicali, consuonanti colle armonie delle idee sue, della natura, e della verità, che a lui si disvelavano nelle profonde sue speculazioni.

Così visse Pietro Ceretti, tanto grande per intelletto, quanto semplice di modi e di costumi. L'altezza della sua mente pareggiava la nobiltà affettuosa del suo cuore. Austero per indole, tollerante delle fatiche, intrepido nei pericoli, alieno dagli agi, benchè a lui permessi dai beni della fortuna, schivo del mondano

frastuono (non desiderò che una cosa: *vivere sconosciuto*), chiuse in petto un'anima temprata a rettitudine, a purezza quasi primitiva, che lo rese incapace di odio e di avversioni contro chicchessia, e di qualunque simulazione o maldicenza. Naturale, aborrente da leziosaggini, si riprodusse, quasi in specchio fedele, nel suo stile semplice e rigido, tendente ad essere chiaro più che seducente. Affabile, mitissimo, nel conversare parve un fanciullo; lo si sarebbe detto, anche per la modestia del vestire e del vivere, un uomo tagliato alla grossa, e di rozzi sensi; ed invece di quanto alto sentire, di quanta soavità d'animo era egli dotato! Un culto affettuoso ei professò per la consorte, troppo presto rapitagli; un'inarrivabile tenerezza per l'unica sua figlia, che ne consolò la precoce inferma vecchiaia.

Colpito invero a cinquant'anni da lento, ma inesorabile morbo, che gli impedì l'uso delle gambe, per quasi due lustri non si mosse dalle sue stanze, che volle in uno spazioso tenimento, sull'alto della città, affine di poter distendere lo sguardo vivo e sereno sul più ampio tratto possibile di quella natura, in cui egli aveva tanto liberamente voluto vivere fino allora. Il suo temperamento, pur tanto desioso di moto e di novità, si compose con ammiranda rassegnazione alla quiete, a spaziare in pochi metri quadrati di superficie. Con una forza d'animo, che solo può venire o da angelico spirito, o dal conforto della filosofia, sopportò i dolori fisici e morali della lunga infermità; e mai un lamento, mai un lagno uscì dalla bocca sua, neppur quando venne da ultimo costretto al letto, e vi rimase fermo per gli ultimi diciotto mesi di vita. Che anzi consolava e ravvivava lo spirito afflitto della figliuola; e l'andava preparando con filosofici pensieri alla sua dipartita da questo mondo, che con spirito antiveggente e quasi profetico, calcolò prossima di mesi e di giorni (1).

(1) Era solito di dire: *morire non è nè un bene, nè un male, ma soltanto natural cosa come il nascere. Siate perciò calmi come sono io.*

I patimenti fisici non gli tolsero, estrema consolazione della travagliosa vita, la lucidità e la fecondità del pensiero; e continuò le sue meditazioni e i suoi studi favoriti, dettando incessantemente alla diligente sua lettrice. Fin negli estremi momenti, allorchè l'ansia affannosa del respiro rese inintelligibili i suoi accenti, tentò più volte di esporre l'ultimo suo pensiero sull'opera che aveva in corso.

Tale in breve la vita del nostro Autore, nella quale tu non trovi da celebrare avventure o fatti straordinari, poichè fu tutta dedicata, e modestamente dedicata, ad una faticosa, ma tranquilla e serena lotta mentale, ad umbratili studi, ad intime soddisfazioni, originate dalla scoperta di nuovi veri, al culto delle arti belle e delle scienze; ma per compenso in essa ti si rivela un inimitabile esempio di indefesso amore del sapere, di private eminentissime virtù, di sublime rassegnazione ai mali fisici.

È in memoria adunque di quell'affettuoso padre, di quell'alta e modestissima intelligenza, di quello squisito animo, che la figlia sua, signora Argia Franzosini Ceretti, intraprende la pubblicazione delle numerose opere filosofiche, scientifiche e letterarie, che egli ha lasciato manoscritte ed inedite.

L'abbiamo già detto, e convien ripeterlo, con questo nè interpreta un desiderio del padre, nè fa un pietoso sfregio alla volontà di lui. Imperocchè, come egli non ha pensato a proibirlo, così non ha imposto nè esplicitamente, nè implicitamente, per una postuma vanità, che le sue opere vedessero la luce. Egli non bramò mai in vita sua di curarne la stampa; lo sperimento fatto del *Pellegrinaggio in Italia* e dello *Specimen Pasaelogices* gli aveva provato quante noie e quanti fastidi arreca il sorvegliare l'edizione di poderosi manoscritti; e, ciò che a lui maggiormente dispiacque, gli aveva rubato soverchiamente di quel tempo, che egli ebbe sempre prezioso. Andò d'altronde convinto che i suoi concetti si discostassero tanto dal modo volgare di pensare, da sembrare

meri paradossi (1); e più volte invero nelle opere sue ripete essere a lui consentita la maggior libertà di pensare e di scrivere, appunto perchè non teme di disgustare i suoi *non-lettori*.

Questo però non è il parere di chi attende alla presente pubblicazione; è vero che negli scritti, che vedranno la luce, vi è una originalità di pensiero, la quale può parer strana ai poco colti, ed impressionare anche i dotti; ma è vero altresì che, anzi che provocare censure, vi è piuttosto a credere che gli stessi desteranno l'ammirazione per la novità, la potenza, l'altezza dei concetti che vi si affermano dal nostro filosofo; è piuttosto a sperare che i lettori andranno lieti di poter rinvenire, in tanta serie di scrittori o plagiari o volgari, una intelligenza, che esprime idee tutte proprie, e forti, e vere, meritevoli insomma della più grande considerazione.

La quale originalità, che è riproduzione fedele del carattere dell'Autore, fu con suprema e scrupolosa cura conservata intatta. Più che ad adornargli la veste in modo, che gli accaparrasse a primo acchito la simpatia, più che a fornirlo di allettatrici attrattive, si è mirato a presentarlo al pubblico nella fedele e potente impronta del suo genio. Sicchè, ad onta che sarebbe tornato facile di rimediare ad alcune mende del suo stile, piuttosto tendente a chiarezza che ad eleganza, e di ammodernare la sua specialissima ortografia, nulla si volle sostanzialmente immutare, e gli scritti si pubblicano quali si trovarono dettati, ad eccezione di qualche correzione di forma, necessaria e solita di farsi anche dagli autori stessi, allorchè i loro manoscritti stanno per essere consegnati al tipografo.

Un'altra dichiarazione occorre porre avanti; ed è che la pubblicazione viene cominciata colle due opere contenute nel presente

(1) Egli stesso, parlando delle sue opere, così si esprime: *I miei scritti potrebbero sembrare a molti un ammasso di contradizioni, o anche l'eccesso della trivialità.*

volume, pel solo motivo che esse sono quelle che, fra le poche potute finora disaminare, parvero a preferenza scritte in modo piano, ordinato e quasi metodico, e perciò facile ad essere compreso dall'universalità dei lettori; e quelle altresì, che, trattando di una materia generale, si prestano a fare in modo riassuntivo rilevare quale fosse la mente dell'Autore e quali le sue dottrine, quali le sue idee su gran parte delle cose umane. Nell'una invero si discorre dello spirito umano, e si descrivono e criticano i vari sistemi, che si vennero formando dalla sua nozione; nell'altra si tratta di tutti i principî cardinali, dei quali è la natura costrutta, e si analizzano coi criteri forniti dall'intelligenza riflessa.

Ben si sarebbe potuto seguire o un ordine cronologico, mandando alle stampe le opere nella stessa successione nella quale l'Autore le scrisse, oppure un ordine razionale, prefiggendosi un punto di partenza, come dal generale al particolare, o dalle opere letterarie alle filosofiche, e così via.

Ma da un lato l'ordine cronologico non ha alcuna base in ragione, dipendendo da pura casualità materiale che un'opera sia stata scritta prima dell'altra; dall'altro il razionale, che certo sarebbe stato più logico e preferibile, richiedeva per essere attuato una previa disamina, anche solo sommaria, delle opere tutte, che si hanno manoscritte; il che avrebbe cagionato un ingente lavorio da compiersi, per l'unicità dei criteri, da una sola persona, e di conseguenza avrebbe ritardato chissà di quanto tempo l'inizio di questa pubblicazione, che considerazioni morali di non minor peso delle razionali consigliavano di intraprendere tosto (1).

---

(1) Diamo a giustificazione un elenco, che pur non si può dire ancora completo, delle opere postume di Pietro Ceretti:

1843-46. *Traduzioni varie dal latino, francese, tedesco, inglese.* (Virgilio, Orazio, Lamartine, Kozbue, Schiller, Shakespeare, Byron e Thompson).

Orig. *Leonora di Toledo.* Poemetto in tre canti, versi sciolti con liriche intercalate, varie liriche.

Tale in succinto lo scopo cui mira, il modo in cui vien fatta, e la ragione per cui si intraprende in una guisa piuttosto che nell'altra, l'edizione delle *Opere postume* di PIETRO CERETTI. Le quali ben si prevede non abbiano a riscuotere popolari applausi, altrettanto fragorosi quanto facili e poco duraturi; ma si spera in compenso che abbiano a fermare l'attenzione dei lettori colti, studiosi, meditativi.

Noi neppure ci attentiamo di darne un riassunto analitico, o di sintetizzare il sistema filosofico dello scrittore, o di esporre quali furono i suoi ideali, e con quali mezzi assorse alle cognizioni del buono, del bello, del giusto; poichè, oltrecchè, non essendoci bastato il tempo a leggere i molti manoscritti da lui lasciati, daremmo giudizio incompleto ed immaturo, preferiamo che su di essi si esprima liberamente la pubblica critica.

Per Colei poi, che promuove questa pubblicazione, sarà in

1847. *Ultime lettere di un Profugo.* Romanzo in prosa. 1 volume.
Id. *Pellegrinaggio in Italia.* Canti 6 (ottava rima). 1 volume (edito).
1848. *Poesie liriche.* 1 volume (edito) con alcune liriche scritte nel 1845.
Id. *Prometeo.* Poema, 17 canti (versi sciolti). 2 volumi.
1849–52. *Storia del diritto Canonico.* 1 volume.
1858–59. *Avventure di Cecchino.* Poema in ottava rima, canti 22. 2 volumi.
1860–62. *Miscellanee filosofiche.* 1 volume.
Id. *Scienze naturali e considerazioni storiche.* 1 volume.
Id. *Specimen Psicologicae.* 3 volumi (editi), 2 altri (inediti).
1869–76. *Sogni e Favole* (umorismo trascendente). 4 volumi.
1870. *Apocalypsis* (misticismo allegórico) greco con versione latina (imitazione del greco e latino della Chiesa primitiva). Opuscolo.
1870–84. *Grullerie Poetiche* (umorismo parodiaco) 4 volumi.
1871–84. *Massime e Dialoghi.* 4 volumi.
1875. *I Conferenti.* Commedia nebulosa in 3 atti. 1 volume.
1876. *Ormuzd.* Dramma mistico in 3 atti. 1 volume.
Id. *Synopsi dell'Enciclopedia Speculativa.* 1 volume.
Id. *Don Simplicio.* Romanzo. 2 volumi.
Id. *Idee radicali delle discipline finite e delle matematiche empirico-induttive.* 1 volume.
1877. *Il Cavalier Giovannino.* Romanzo. 1 volume.
Id. *Manuale di medicina pratica.* 1 fascicolo.
1878. *L'Inconcludente.* Romanzo. 2 volumi.
Id. *Lo Zio Giuseppe.* Commedia. 1 fascicolo.

ogni caso di sufficiente conforto l'aver dimostrato con essa come il padre suo, nella sua apparente inoperosità, abbia invece compiuto un lavoro immenso, quasi incredibile potersi compiere da una mente umana in sessant'anni di vita; come, tuttochè da oltre vent'anni se ne stesse segregato dal mondo, tanto che lo si ritenne sdegnoso dell'umano consorzio, egli abbia seguito e ritenuto con diligenza, memoria, affetto ed acume sorprendenti tutto il corso dei moderni avvenimenti, e si sia interessato alle vicende anche più minute della vita umana, la quale egli, trattosene fuori, contemplò e giudicò dall'alto e spassionatamente; ed infine con quanta forza d'animo e vigoria di mente abbia, anche ammalato, continuato l'aspra, diuturna e faticosa ricerca della verità e della luce spirituale.

Che se poi le opere sue potranno servire ad accrescere le cognizioni odierne, e disvelare nuovi orizzonti, a precisare sistemi

---

1878. *Considerazioni sopra il systema generale dello spirito entro i limiti della riflessione.*
— *Considerazioni circa il systema della natura entro i limiti della riflessione.* 1 volume (edito).
— Id. *Viaggi utopistici.* 1 volume.
— Id. *Il Protagonista.* 1 volume.
— Id. *Proposta di una riforma sociale.* 1 volume.
— Id. *Considerazioni generali circa la caratteristica spiritualità dell'Italia.* 1 fascicolo.
1879. *Insegnamento filosofico.* 1 volume.
— Id. *Gregorio.* Romanzo. 1 volume.
— Id. *Novellette morali.* 1 volume.
1880. *Itinerario d'un Inqualificabile.* 1 volume.
1881. *Trattato di Astronomia.* 1 fascicolo.
— Id. *Introduzione alla coltura generale.* 1 volume.
— Id. *La Divina Commedia.* 1 volume.
— Id. *Vita di Giustino Caramella scritta da se stesso.* 1 volume.
— Id. *Vita di due Comici.* 1 volume.
— Id. *Vita di Virginia Bonaventura.* 1 volume.
1882. *Sonnambulo.* 1 volume.
— Id. *La mia celebrità.* 1 volume.
— Id. *Inventario delle mie vicissitudini mondane.* 1 volume.
1883. *Memorie Posthume.* 1 volume.
1883-84. *Stramberie philosophiche.* 1 volume.

filosofici e speculativi oggidì ancora incerti ed indefiniti, essa avrà nel contempo raggiunto un altro intento, quello cioè di far contribuire all'aumento del patrimonio intellettuale scritti che erano dal loro Autore destinati a rimanere sepolti. E ciò la conforterà maggiormente nell'adempimento dell'intrapreso assunto, che è per lei il più sacro e il più caro dei doveri.

Intra, 29 gennaio 1885.

LORENZO DE LORENZI.

CONSIDERAZIONI

SOPRA

IL SISTEMA GENERALE DELLO SPIRITO

ENTRO I LIMITI DELLA RIFLESSIONE

1878

anni 55

I.

Humanismo.

Si è lungamente contestato circa la vera natura dell'uomo, e si è variamente definito: animale politico, animale ragionevole, e così oltre. Si è pure contestato circa la sua origine; taluni lo presumono partorito dalla scimia, altri creato immediatamente da Dio in un paradiso terrestre. Si è pure disputato circa l'origine delle sue più essenziali facoltà, per es. il linguaggio; taluni vollero che imparasse dalle bestie a parlare, e così progressivamente si svolgesse in quello che le bestie non posseggono punto, altri vollero che il linguaggio fosse miracolosamente rivelato da Dio al primo uomo.

Prescindendo dalle contestazioni puramente theologiche (per esempio una rivelazione mystica e così via), nelle quali confesso la mia perfetta incompetenza, e limitandomi alle sole dottrine dei naturalisti, dico, che i medesimi sogliono investigare detta natura primitiva e detta origine nella somiglianza anatomica e physiologica dell'uomo cogli altri animali e principalmente della scimia. A me pare che quest'indagine non possa riuscire a verun positivo risultato, se prima non si sia definito esattamente l'oggetto dell'indagine e conseguentemente quest'hypothetico uomo primitivo che si vuol conoscere. Questa tale cognizione preliminare e necessaria non è punto posseduta dai naturalisti, che si dedicano all'indagine di simili cose.

Il solo caratteristico essenziale dell'humanismo (assai più caratteristico di quell'antichissima vaga definizione dell'uomo ragionevole) è senza dubbio la *soggettivazione*, e la manifestazione di questa soggettivazione è quella fatta con parole, con gesti o altri mezzi spiritualmente formulati. La soggettivazione è il vero caratteristico dell'humanismo, epperciò i naturalisti (i quali non distinguono l'individuazione dalla soggettivazione) sono affatto in-

competenti in un simile argomento. Eglino cercano nella somiglianza anatomica e physiologica una somiglianza dell'uomo colla scimia. Qui giova semplicemente avvertire, che la vera differenza dell' uomo dalla scimia non è nella differenza anatomica e physiologica, neppure nella differenza della figura esteriore (come per es. la distinzione di bipedi e di quadrumani, distinzione inconcludente); ma una vera distinzione spirituale che si potrebbe significare con un mezzo esteriore, organo della spiritualità, ossia il *linguaggio*. I naturalisti non trovano una molto sensibile differenza nell'ordine anatomico e physiologico; ma è naturale che questa parziale differenza della figura dell'uomo e della scimia, e sopratutto quest'essenzialissima della loro spiritualità, non deriva miracolosamente dal cielo, ed ha la propria radice in una reale differenza dell'ordine anatomico e physiologico.

Tutto questo è pienamente conforme alle loro stesse theorie, per le quali veruna differenza dello spirito è possibile, se non sia radicata in una reale differenza dell'organismo. Linneo nel secolo passato osservava saggiamente che la natura procede sempre gradualmente e non fa salto veruno; perciò questa netta distinzione dell'uomo e della scimia è contraria a tutte le leggi della natura.

L'ammette qui pertanto l'evoluzione graduale!

Tutte le specie della natura si possono chiaramente delimitare quando si osservano certi termini sufficientemente lontani l'uno dall'altro, ma risultano sommamente equivoche quando si osservano i termini vicini; così tutte le specie si determinano progressivamente, non immediatamente, appunto come l' uomo prima è semplicemente un uomo virtuale, poscia un uomo reale Certamente se si paragoni un uomo della nostra razza così detta caucasea a una scimia africana si troverà la massima differenza, perocchè i suddetti termini sono molto lontani. Ma se si paragonano certi uomini selvaggi, che vivono tuttora nelle foreste senza veruna habitazione, senza verun prodotto industriale, senza verun tegumento, se si paragonano, dico, siffatti uomini con qualche scimia dell' ordine più elevato, per es. con un gorilla, la differenza sarà molto minore, ed in un certo grado si potrà fra loro trovare la massima somiglianza e dubitare seriamente se un tale animale sia un soggetto humano o una bestia.

So benissimo che codeste non sono serie contestazioni, ma una pura e semplice logomachia, e sotto queste apparenti controversie si occultano interessate predilezioni spiritualistiche o materialistiche, religiose o morali; so benissimo che siffatti contendenti non sono abbastanza liberi per disputare nel puro interesse del sapere. Questa gente la mi somiglia a coloro che arrossirebbero d'un povero operajo loro antenato, e si gloriano di nobili vetusti antenati: così arrossiscono dello stato a cui sono pervenuti e si gloriano di quello da cui sono decaduti; arrossiscono di essere saliti e si gloriano di essere decaduti. La moltitudine è così ignorante, che credendosi fermamente un animale ragionevole non conosce di ragionare a rovescio. Credono che un'origine naturale degraderebbe sommamente il genere humano, e vogliono che gli uomini siano un'eccezione nella natura; epperciò vogliono l'intervento d'una divina personalità per crearli immediatamente separati da tutti gli altri viventi della natura. Tutte queste cose io conosco benissimo, ma nullameno io devo studiarmi di chiarire il mio argomento. L'animalità è un albero di cui l'uomo è l'ultimo frutto; la natura (ossia l'idea physica) è così necessaria alla creazione, come l'idea comunemente detta (ossia l'idea metaphysica); sono i due termini della distinzione necessari a realizzare la distinzione stessa. La natura non salta dall'una all'altra determinazione, e nell'universa creazione non v'è veruna creazione immediata, e l'uomo, nonostante le sue scipitezze, non è un'eccezione alla regola generale. Così nella creazione esistono classi, ordini, specie e così via (delimitazioni delle categorie nel nostro pensiero), e queste categorie si presentano sotto un duplice aspetto. Se si osservano i centri delle varie categorie si avranno delimitazioni chiare e nette, ma se si osservano i loro confini comuni si avranno sempre delimitazioni equivoche. Così nel nostro caso se paragoniamo una scimia con un uomo incivilito avremo senza dubbio una somma differenza, i cui termini si possono chiamare *Uomo* e *Bestia;* ma se paragoniamo alla scimia l'infimo grado degl'uomini naturali troveremo che la differenza è molto minore, e in ultima analysi si potrà venire a un limite di una perfetta somiglianza.

È questa la pura e semplice questione dell'uomo-scimia ridotta

alla sua vera essenzialità; il resto, come abbiamo detto, è una mera interessata logomachia. L'idea capitale che necessita fissare nella coscienza è l'assoluta esclusione delle creazioni immediate, e che la natura procede sempre methodicamente come fa lo spirito humano, vale a dire profitta sempre delle creazioni già definite per procedere a creazioni ulteriori. Così le specie non furono create l'una dopo l'altra distinte e fisse, come vorrebbero far credere certi sedicenti addottrinati, ma piuttosto la natura pratica uno svolgimento continuo della sua vita, per la quale una determinazione si pone per distinguersi, si distingue per integrarsi, s'integra per porre una conseguente determinazione e così via. Le reliquie della vita psychica, ossia puramente istintuale, sono superstiti tuttavia negli uomini naturali. Prescindendo dai momenti anatomici e physiologici che così eruditamente furono dimostrati nell'uomo come reliquie d'un'altra animalità, le stesse reliquie puramente spirituali nel pensiero, nelle parole degl'uomini naturali abbondano sotto ogni rapporto. Non necessita investigare i segreti dell'anatomia comparata e della physiologia comparata, perocchè la stessa physionomia degl'uomini più naturali e le stesse loro habitudini più pertinaci parlano chiaramente. L'ordine istituzionale nella stessa nostra civiltà conserva moltissimo di questa nostra origine primitiva. E le nostre religioni, e le nostre lingue, e le nostre facoltà imitative sono monumenti palpitanti per colui che li sappia interpretare.

II.

Reliquie spirituali dell'uomo primitivo.

Le indagini d'ordine anatomico e physiologico trovano la stessa cosa nell'uomo e nella scimia; una qualche somiglianza (tuttochè le differenze anatomiche siano forse maggiori delle apparenze) era presumibile, perocchè la somiglianza esteriore di questi animali (che perciò furono detti antropomorphi) coll'uomo origina necessariamente da una rispettiva anatomica e physiologica somiglianza. Di queste cose puramente physiche non intendiamo disputare, ma

intendiamo ricordare le più essenziali reliquie dello spirito primitivo. Queste reliquie dello spirito primitivo dicono sommariamente che l'uomo nel suo primo stato naturale è semplicemente un uomo esordiente, vale a dire, uno spirito neo nascente immerso nell'animale istintualità. Le sue habitudini sono piuttosto animali, la sua lingua rivela un debolissimo pensiero ed una fortissima istintualità, la sua organizzazione sociale è una mera aggregazione sotto il dominio di una forza cieca che la guida, senza la minima distinzione di qualcosa che accenni a un embryone ideale del giusto e dell'ingiusto. Finalmente il suo pensiero è perfettamente immerso nella pura sensualità. Certi uomini naturali significano assai poco l'humanismo; così non si coprono in verun modo, non conoscono il fuoco, non si preparano gli alimenti con veruna industria rudimentale (per es. colla caccia e colla pesca), conducono una vita arborea a mo' dei quadrumani e si alimentano di frutti loro preparati dalla natura.

Il *gorilla* e l'*orang-outang* da noi si considerano come due pretti animali bestie, ossia scimie dell'ordine superiore; ma i naturali di quei paesi la pensano altrimenti. Credono che il *gorilla* sia un uomo muto dedicatosi alla solitudine perchè incollerito cogli altri uomini; così l'orang-outang (che nel dialetto di quei naturali significa uomo selvaggio), è creduto fermamente appartenere alla specie humana. Così quei selvaggi giudicano queste bestie essere uomini selvaggi, più selvaggi di loro in verità, ma pur sempre appartenenti alla specie humana. Così è generalmente; i gradi vicinissimi li credono identici ai propri; noi li giudichiamo bestie perchè troppo lontani da noi non possono essere considerati uomini; eglino li chiamano uomini, perocchè assai più vicini al loro grado.

Le prime società d'uomini naturali sono mere aggregazioni suggerite dalla paura e dall'insufficienza individuale; gl'individui si difendono l'un l'altro, ma senza un'esplicita partecipazione di un senso comune, e molto meno di un dovere per il quale la società debba tutelare i suoi membri; si difendono in parte per un'imperfetta loro soggettivazione, cosicchè nel pericolo e nella difesa d'un membro della società sentono come un pericolo proprio ed un istinto alla propria difesa; in parte però operano con una

mera facoltà imitativa, così che cooperano alla difesa perchè veggono il loro simile a difendersi. Si è detto che l'humana società fu suggerita dalla paura e dall'insufficienza individuale; si doveva aggiungere che tali società o semplici aggregazioni, suggerite dalla paura, non sono ancora società perfettamente humane; e le nostre società non somigliano punto a quelle società rudimentali, ossia a quelle semplici aggregazioni dominate dalla forza. Esse società obbediscono ciecamente a un capo, che elegge se stesso mediante una lotta coi propri simili, colla quale si dimostra il più forte di tutti. Così si forma il capo delle scimie: ed il *capo-tribù* delle rudimentali società humane non differisce molto dal capo delle scimie, perocchè si conduce ciecamente guidato dai suggerimenti della propria forza, e provvede a tutelare la tribù dalla quale non molto categoricamente si distingue; provvedendo generosamente alla tutela dei propri sudditi sente di provvedere a se stesso.

Il maschio realmente è geloso della fedeltà della sua femmina, ma essa femmina non sente verun dovere derivato da qualcosa analogo a un'unione conjugale; conserva la fedeltà semplicemente per paura del maschio più forte di lei, e sarebbe pronta a violarla ogni qualvolta credesse di poterlo fare impunemente. Le primizie di tutte le femmine della tribù sono dovute al capo della tribù, ma non perchè in esso si conosca un qualche diritto, sono dovute semplicemente *al più forte*. Queste società sono governate invero dalla sola regola della volontà arbitraria del capo tribù. Qui non è senso veruno di parzialità nè d'ingiustizia che si possa praticare dal capo della tribù; la sua volontà è la sola legge; ecco tutto. La guarentigia di questa società è semplicemente il senso ossia una determinazione prettamente naturale che venuta meno può provocarne lo sfasciamento. Così quando in una società civile si fa appello a un mero sentimento popolare per tutelare per es. la religiosità ecc. allora sostanzialmente si fa appello a una determinazione naturale che si vorrebbe conservare per conservare il proprio systema.

Le reliquie dell'uomo primitivo (ossia dell'animale esordiente nell'humanismo) sono presenti non solo nelle sue habitudini, ma più propriamente nel suo linguaggio. Il nostro linguaggio, ossia il

linguaggio prettamente humano, è un linguaggio spirituale che nasce progressivamente da un linguaggio psychico; il linguaggio spirituale conserva tuttavia molte traccie evidenti della sua origine. Il linguaggio psychico consta di mere vociferazioni, ossia d'una vocalizzazione differenziata mediante il fondamento del suo grado e della sua intensità vocale. I linguisti considerano come il primo grado del linguaggio lo stato monosyllabico che si sviluppa sulla base della coordinazione. Questo primo grado è verissimo, ma si deve considerare come il primo grado del linguaggio pervenuto a una qualche forma rudimentale della civiltà. Le lingue monosyllabiche conservano tuttavia un residuo elemento di linguaggio assai più semplice, cioè d'un linguaggio psychico sviluppato non solo senza veruna categoria grammaticale (e colla semplice coordinazione delle monosyllabiche), ma rivelante semplici affezioni dell'anima piuttosto che pensieri definiti. Il fondamento del linguaggio psychico è semplicemente il grado e l'intensità phonale. Le lingue monosyllabiche ricordano tuttavia una tale origine non lontana, perocchè il medesimo vocabolo può significare moltissime cose senza verun sussidio della coordinazione, ma con una semplice variata intonazione.

Di questo elemento primitivo (le lingue psychiche basate sulle varie phonalità), le nostre lingue conservano un leggero vestigio nel vario significato di un solo vocabolo mediante la semplice trasposizione dell'accento. Così per es. in italiano *esercito* ed *esercito* sono due significati diversissimi d'una sola parola, non variata altrimenti che dall'accento. In greco per es. gli avverbi di luogo, come sarebbe *dove* e *donde*, dal solo accento sono variati se interrogativi, affermativi o relativi. Si è detto che le nostre cinque vocali esprimono realmente cinque gradi di phonalità; giova però osservare che le nostre cinque vocali non sono cinque semplici vocalizzazioni, ma piuttosto cinque vocalizzazioni con un elemento consonanziale, vale a dire, per lo meno, con un'aspirazione. È questa la sola ragione per la quale le nostre cinque vocali sono irreduttibili a un semplice grado di phonalità.

Qui giova osservare che l'elemento phonale è posseduto dagli uccelli in eminente grado differenziato, ma l'elemento di coordi-

nazione non è posseduto da verun animale. L' elemento phonale è provocato direttamente e istintualmente da una commozione dell' animo (come vediamo negl' animali che vociferano in vario grado secondo la diversa sensazione), ma l'elemento di coordinazione presuppone sempre una qualche esplicita intelligenza. Perciò abbiamo detto che queste lingue, diremo vocalizzate, precedettero le consonanziali, ossia le lingue articolate (spirituali); presuppongono le più semplici, le vocalizzate (psychiche). Gli uomini più naturali parlano un linguaggio quasi esclusivamente vocalizzato, o, per lo meno, poverissimo di consonanti; è questo un avanzo della lingua prettamente psychica. Le nostre lingue conservano poco della prima origine (della semplice vocalizzazione), ma conservano molto della seconda origine (della coordinazione), perocchè questo secondo stadio, non il primo, appartiene alle lingue prettamente spirituali. Questa coordinazione è tuttavia superstite nella nostra syntassi, comune a tutte le lingue dei popoli civili. Così per es. le due proposizioni *Pietro uccise Paolo*, e *Paolo uccise Pietro* sono due proposizioni con parole perfettamente identiche, e nullameno mediante una diversa coordinazione hanno un significato prettamente contrario.

Come reliquie del linguaggio primitivo vuolsi avvertire il significato prettamente materiale di tutte le parole che oggidì si usano come metaphysiche; così *essere*, originalmente significava *mangiare; spirito*, *anima* originalmente significavano *fiato*. Gli stessi sostantivi delle nostre lingue, che oggidì differiscono essenzialmente dagli aggettivi e si ricevono come suoni convenzionali vari nelle varie lingue, originalmente erano aggettivi, ossia suoni denominativi, e significavano propriamente una psychica affezione ricevuta dall'oggetto. Così *mare*, che oggidì è un vocabolo morto vario nelle varie lingue, fu originalmente un vocabolo vivo e significava *vasto*, *rumoroso*; e così *montagna*, *fiume*, oggidì vocaboli morti, ossia convenzionali, originalmente erano vocaboli vivi e suonavano *alto*, *corrente* e così via.

Le mozioni psychiche proruppero immediatamente in certi suoni che più tardi diventarono parole; lo stesso vocabolo *parlare* in certe lingue significa *prorompere*, come *sprechen* da *brechen;*

queste vestigia sono caratteristici documenti del linguaggio spirituale originato progressivamente da un linguaggio puramente psychico. Gli stessi pronomi personali *io*, *tu*, *egli*, originalmente significavano mere collocazioni nello spazio come *qui*, *li*, *non-qui*. Anche oggidì nelle nostre lingue abbiamo molti avverbi che indicano comunemente lo spazio ed il tempo, come per es. *avanti*, *indietro*, *dopo* e così via. Locchè vuol dire, che originalmente le categorie dello spazio surrogavano quelle del tempo, che non erano ancor venute.

Esaminando diligentemente il contenuto delle nostre lingue troviamo:

1) Che si svolsero progressivamente da un linguaggio psychico in un linguaggio spirituale;

2) Che lo svolgimento di esso linguaggio spirituale significa una progressiva emancipazione dell'elemento spirituale (cogitabile) dall'elemento psychico (sensibile);

3) Che nella stessa guisa che la specie humana si distingue in varie razze e differenti gradi di civiltà, così le lingue si distinguono in differenti gradi del loro svolgimento.

Così per es. si dice, che la lingua monosyllabica dei Chinesi appartiene al primo stadio, la lingua desinenziale dei Turchi appartiene al secondo stadio, quella degli Ariani (ossia del sanscrito colle sue derivazioni) appartiene al terzo stadio. Questi vari stadi senza dubbio nel nostro punto di vista, ossia nel nostro grado di civiltà, esprimono un progressivo avvicinamento a quello che la lingua deve diventare per conseguire la sua perfezione.

Non bisogna però dimenticare che un simile apprezzamento (d'una gerarchia linguistica) è semplicemente vero dal nostro punto di vista, e che ogni lingua, in qualunque stadio la si supponga, è così perfetta per il pensiero che deve rappresentare, come la nostra per il nostro pensiero. Dall'idea di una differenza non si deve mai passare all'idea di una differenza assoluta, di un grado dignitario; le differenze dei gradi dignitari sono senza dubbio indispensabili alla nostra civiltà, ma necessita sempre ricordare che un tale apprezzamento è semplicemente quello del nostro punto di vista. Come ogni popolo crede ed ha creduto

sempre di essere il primo popolo della terra, così crede ed ha sempre creduto di possedere la più perfetta di tutte le lingue. Questo suo apprezzamento entro i suddetti limiti non è erroneo, perocchè ogni ente (se non sappia astrarsi con una potente riflessione) crederà sempre di essere stato eletto dal Signore come il più perfetto della creazione.

Le vestigia d'una psychica origine del linguaggio sono tuttavia presenti in certe lingue che si studiano anche oggidì ed appartennero a popoli civili. Così nell'hebraico il presente si esprime con una forma partecipiale, ed un avverbio che indica la presenza, come per es. *ecco andante* per dire *io vado;* è questa una vera reliquia della forma antichissima, quando l'idea era tuttavia immersa nel suo sensibile elemento. Nel sanscrito si usa spesso il *locativo* per significare quei casi che da noi si legano coi verbi *dare*, *spendere* etc.; locchè significa che questi verbi significavano una mera trasposizione di località, non una comunicazione donativa di uno all'altro soggetto. Così per es. Tizio che dà il denaro ad un suo amico è ben altra cosa della trasposizione meramente locale per la quale Tizio dà il denaro alla propria cassa. Nel primo caso si può supporre una spropriazione a favore dell'amico, ma nel secondo una semplice custodia della sua proprietà. In latino si dice *Romæ vivit*, che comunemente si suppone un genitivo della sottintesa parola *urbe*, ma veramente è un avanzo di un antico locativo, perocchè non si dice *Athenarum vivit*, ma *Athenis vivit;* così veramente non si diceva ch'egli *suole vivere in Roma*, ma presentemente *vive in Roma;* significava la località della sua presente collocazione.

Questo significato materialissimo dell'antico locativo accusa una primitiva impotenza dell'idea. Così per es. il greco, il sanscrito e l'hebraico posseggono oltre il plurale anche il numero duale, la qual cosa a noi sembra superfluo; ma se si considera che questo numero duale originalmente significava proprio le cose naturalmente due e non altro, come i *due occhi*, le *due mani*, i *due piedi* e così oltre, si capirà che il duale esprimeva le cose che sono nella natura necessariamente due. Anche nelle nostre lingue hodierne diciamo un *pajo d'occhiali*, un *pajo di guanti*, un

pajo di scarpe, locchè significa semplicemente una cosa perfetta e non un *guanto*, un *occhiale*, una *scarpa*, che sono cose mancanti. L'hebraico conserva il vero significato del numero duale; mentre in greco ed in sanscrito si usa il duale per significare che le cose sono due anche quando potrebbero essere senza la menoma imperfezione più o meno di due; nell'hebraico per lo contrario si usa sempre il duale per significare le cose che sono necessariamente due. Perciò il duale ha un significato ben altro del numero plurale, significa cioè non solo un numero determinato, ma anche un numero necessario; il plurale significa invece semplicemente che il numero eccede l'unità.

Anche i monumenti degl'uomini primitivi significano una semplice cooperazione delle moltitudini senza veruna attitudine industriale. Sono enormi massi sovraimposti l'uno all'altro, per ricordare qualche avvenimento; detti massi inelaborati ricordano quasi sempre un avvenimento marziale, ovvero una tumulazione di un capo. Essi qualche volta sono cyclicamente coordinati, e semplicemente colla loro massività e ponderalità possono resistere al continuo lavoro del tempo susseguente. Le stesse armi constano quasi sempre della materia occorrente sulla superficie terracquea, ossia constano quasi sempre di quarzo più o meno puro (epoche paleolithiche). In queste epoche forse si praticarono quasi tutti i monumenti così detti megalithici. Le armi foggiate con questo quarzo sono sempre le armi più rudimentali per le opere della guerra e della pace; sono per es. accette, spade, coltelli e così via. Qui giova avvertire che il suddetto quarzo acuminato può risultare da un semplice attrito coll'altro quarzo inelaborato, o con qualche pietra più dura, sicchè non necessita supporre un'attitudine industriale.

L'escavazione dei metalli più elementari, per es. del rame, dello stagno, appartengono ad epoche più recenti, e suppongono una non poca famigliarizzazione col fuoco. Gl'archeologi distinguono due epoche, la paleolithica e la neolithica, ossia l'una della pietra greggia e l'altra della pietra elaborata; l'una e l'altra sono molto anteriori alle epoche del metallo.

Noi siamo così famigliari coll'idea della morte che non du-

bitiamo punto che essa sia posseduta da tutti gli uomini indistintamente, ossia che tutti gli uomini sappiano positivamente di dover morire. Certi uomini naturali possedono quest'idea molto equivocamente; sanno benissimo ch'eglino un qualche giorno saranno ammazzati da qualche uomo o da qualche genio, ma non sanno punto che la morte è una necessità naturale: credono che se eglino non fossero ammazzati vivrebbero indefinitamente, dal che risulta ch'eglino non solo ignorano che la morte entro certi limiti è conveniente ad una specie, ma anche che la medesima in un qualche tempo è una necessità naturale per tutti i viventi. Sul piano di questa nozione equivoca ha potuto radicarsi la nozione volgare della longevità patriarchale. Il volgo crede fermamente che certi patriarchi abbiano vissuto ottocento, novecento o mille anni, e non dubita menomamente che i loro anni non fossero orbite solari, ma piuttosto lunazioni. Così ridotta la loro età sarebbe invero somigliantissima alla nostra. Le lunazioni sono l'opinione più probabile circa la misura di quel tempo antichissimo, e non pare menomamente si possa supporre uno stratagemma theologale. L'idea della morte abbiamo visto essere molto equivoca presso certi uomini naturali, locchè vuolsi considerare come una reliquia ideale della previssuta vita psychica. I popoli civili, ossia gli uomini tutti che versano in un esplicito systema di Coscienza pensante, posseggono l'idea della morte come un documento empirico irrefragabile e costante. Tutto questo sia detto dove è penetrato un raggio di riflessione, perocchè tutti sanno che gli antenati senza distinzione veruna sono morti, ma solamente i philosophi sanno che la morte non è provata unicamente dal semplice fatto irrefragabile e costante dell'osservazione, ma essa è una conseguenza logicamente necessaria della nascita. Questa nozione come logica necessità è ben altra da quella nozione empirica, tuttochè nata da un documento irrefragabile e costante. I philosophi sanno quello che nessuna esperienza potrebbe provare, se non come un probabilismo induttivo, che tutto quello che principia finisce, e conseguentemente tutto quello che nasce, muore. La speculazione philosophica, tuttochè sia nata e si sia svolta lungamente nello spirito pensante, pure

oggidì la si distingue categoricamente dalla riflessione, epperciò la sua verità non somiglia punto alle verità riflesse. Essa nacque in vero dallo spirito, ma oggidì si capisce che la speculazione è un progressivo allontanamento dalle verità finite della riflessione, è un categorico svolgimento in un proprio systema. Così come gli uomini naturali ammettono nella propria specie certi animali che noi chiamiamo bestie, anche gli uomini civili ammettono nella propria specie certe facoltà mentali che realmente non più appartengono a quello che si dice spirito intelligente.

La è cosa evidente che le verità speculative logicamente necessarie come tali non possono appartenere alla riflessione, e molto meno al sentimento ed all'imaginazione facoltà proprie dello spirito intelligente. Già Spinoza aveva avvertito che Iddio pensa, ma non capisce, e questo affermava perchè il capire suppone un altro come altro, la quale supposizione non è ammissibile nella divinità, ossia nell'assoluto principio, mezzo e scopo d'ogni cosa. L'espressione spinoziana sarebbe stata più esatta se avesse detto semplicemente *Deus conscit*, vale a dire, Iddio possiede tutte le facoltà della Coscienza, e si realizza storicamente colle proprietà particolari a ciascun stadio della Coscienza, epperciò si può dire che questa in certi stadi non è intelligenza e non si manifesta come tale. L'idea della morte posseduta da tutti gli uomini indistintamente è ben altra da quella posseduta dai philosophi speculativi; quella è una nozione empirica, irrefragabile e costante, ma pur sempre empirica; è provato che a memoria d'uomini la cosa fu sempre così, ma non è provato che in avvenire la cosa non possa essere altrimenti. La speculazione prova non solo che la cosa fu così, ma che è logicamente necessario sia così, e la prova sta in questo che la morte non si può pensare senza il pensiero della nascita; questi due termini sono reciproci fattori. Vi sono nell'esistenza molti termini, reciproci fattori di tal fatta, che per una certa alienazione (spaziosa, temporanea o altro) si supponga non sono logicamente necessitati nella loro realtà, tuttochè siano necessitati nel pensiero. La è questa una semplice illusione dell'idea alteriorata; e che questa verità logicamente necessaria non sia posseduta dalla comune

degli uomini è provato dalla nostra stessa credenza religiosa. Il christianesimo è senza dubbio la religione più spiritualistica, ma pur nullameno uno de' suoi dogmi fondamentali è l'immortalità non solo dello spirito, ma anche del soggetto. Si dice che il soggetto humano, ossia lo spirito, è immortale; non si distingue menomamente la Coscienza immortale dello spirito mortale; non si avverte che il soggetto mondano è il risultato de' suoi rapporti mondani, e colla soppressione di essi rapporti è necessariamente soppressa la soggettività. Quest'immortalità dello spirito contenuta nella credenza religiosa la si deve considerare come una equivoca embryonale idea dell'immortalità della Coscienza. Quest'embryonale idea è significata anche dal concetto di Dio che, nonostante si sia definito spirito purissimo, si rappresenta personalmente a imagine e similitudine dell'uomo.

III.

Distinzione delle razze della specie humana.

Si è disputato e si disputa acremente circa l'unità della specie humana, e circa la sua categorica distinzione dalle scimie antropomorphe. Non si avverte che la suddetta distinzione e la suddetta unità sono due idee necessariamente legate, vale a dire, due idee che si suppongono reciprocamente. Infatti se l'humanismo si supponga categoricamente deve necessariamente distinguersi dalle bestie, e così se l'uomo si consideri come una specie distinta non può essere confuso colla scimia, se la scimia non si supponga uomo, ma scimia. Se però l'uomo si supponga una scimia, allora non si può distinguere una specie humana, ma semplicemente la specie delle scimie. Nell'uno e nell'altro caso la distinzione categorica dell'uomo dalla scimia è una logica necessità, se non si voglia supporre che uomo o scimia siano vocaboli superflui. Così tanto distinguendosi come non distinguendosi dalla scimia, l'uomo rimane una specie distinta nell'animalità

La sola controversia possibile non è circa l'unità della specie humana, perocchè supponendo la soggettivazione abbiamo un

carattere assai distinto di essa specie. Secondo questa soggettivazione propria dell'uomo, questi non solo è distinto dalle bestie, ma generalmente da ogni bestia. La formola generale è che la bestia non è uomo, e come tale non appartiene spiritualmente alle specie humana. Questo distintivo dell'uomo dalle bestie è sommamente positivo, ma è un distintivo spirituale manifestato con un linguaggio spirituale; le indagini anatomiche e physiologiche non concernono punto un così fatto argomento. Certamente questa somma differenza spirituale deve avere la propria radice nel systema anatomico e physiologico, ma la nostra osservazione non può distinguere certe differenze anatomiche che noi crediamo piccole e sono della massima importanza. Anche l'ordine histologico è studiato colla sola guida del nostro senso che giudica le differenze formali giusta un ordine d'idee che può essere molto diverso dal requisito. La ferma categorica posizione dell'humanismo non impedisce menomamente la distinzione dell'humana specie nelle sue varie razze che si vogliono considerare come vari stadi del suo sviluppo. Necessita solamente avvertire che quando si tratta di distinguere l'uomo non da qualche animale, ma generalmente dall'animalità, le indagini anatomiche e physiologiche (quali sono possibili alla nostra osservazione) sono affatto incompetenti e si deve cercare una spiritualità non astrattamente nel suo materiale organismo, ma in se stessa. Questa distinzione essenzialmente spirituale è nell'*Io* pensante, ossia nella Coscienza riflessa non nelle indagini anatomiche physiologiche; quest'indagini senza dubbio un qualche giorno condurranno alla scoperta della verità; vale a dire, alla vera differenza fra l'anima delle bestie e lo spirito dell'uomo. Ma oggidì siamo tuttavia molto lontani da questa scoperta, epperò troviamo nella Coscienza pensante la differenza della Coscienza psychica non nel materiale organismo, ma nello spirito.

Anima delle bestie
Spirito dell'uomo
Coscienza psichica
Coscienza pensante

Anatomicamente e physiologicamente considerato l'uomo è una specie che si distingue dalle altre specie come tutti gli animali fra loro, ma la differenza capitale è nella sua spiritualità manifestata con un linguaggio spirituale. L'anima e lo spirito sono due facoltà assai differenti; quella vive di affezioni psychiche

come per es. di appetiscenze e di avversioni e così oltre; questo vive di pensieri spirituali quali per es. sono manifeste nell'intelligenza mathematica. Certamente le nostre discipline empirico-induttive, la nostra arte e sopratutto la nostra vita pratica contengono un' intelligenza promiscua al sentimento ed all'imaginazione. Ma questo sentimento e quest' imaginazione sono in parte governati dalla riflessione, vale a dire, sono sentimenti più o meno riflessi, ed imaginazioni più o meno riflesse. Lo spirito humano in qualsivoglia sua manifestazione è sempre più o meno penetrato dalla riflessione. Qualche volta essa riflessione si manifesta nella sua purezza come per es. nelle discipline mathematiche. Le discipline mathematiche contengono verità necessarie perchè verità della pura riflessione, senza veruna intrusione di empirico documento; esse però differiscono essenzialmente dalle verità *logicamente necessarie*, perocchè quelle si dimostrano o riposano sopra un assioma, il quale può essere contradetto e non è menomamente confermato dalla sua negazione; queste invece sono tali verità che sono confermate da una risposta qualsivoglia tanto affermativa quanto negativa o dubitativa. Così per es. se si dica che ogni termine dell' idea contiene il suo contrario, a me non importa quale sia la vostra risposta, perocchè dovrete rispondere con un termine dell' idea nel quale è contenuto il suo contrario. Non si può pensare *a* senza pensare il rispettivo contrario, perocchè l'affermazione e la negazione sono due termini dell' idea reciprocamente fattori. Così il bello suppone l' idea del brutto e reciprocamente; un termine qualunque dell' idea suppone il suo contrario. È questa la necessità logica dalla quale è possibilitato il pensiero. L' humanismo della specie è positivamente confermato non dalla differenza anatomica e physiologica, ma da una differenza spirituale per la quale la Coscienza è definitivamente soggettivata. Così possiamo dire generalmente che anatomicamente e physiologicamente l' humana specie si distingue come le specie animali fra loro; spiritualmente l'uomo non si distingue solamente da altre specie animali, ma piuttosto dall'animalità. Infatti tutte le specie animali posseggono le loro proprietà animali e nella generalità animale trovano la loro unità, ma l'uomo

colla riflessione trascende l'animalità e non può più qualificarsi come animale. L'humana specie trova la propria unità spirituale nella soggettivazione, e si deve categoricamente distinguere l'individuazione dell'animale senziente dalla soggettivazione dello spirito pensante: quella appartiene a tutta l'animalità, per lo meno alla vertebrata, questa esclusivamente alla specie humana.

Anzitutto la specie humana così estricata da ogni equivocità animale, si distingue in razze che veramente sono assai numerose, ma che studiate diligentemente si riducono a tre archetypiche, sono:

1) Le razze così dette di colore, le quali non effettuarono mai veruna propria civiltà;

2) Le razze gialle, le quali effettuarono un organismo civile mechanicamente elaborato;

3) Le razze bianche, le quali effettuarono un organismo civile sotto gli auspici della spiritualità.

Queste tre razze costituiscono l'humana specie quale produsse il fondamento della storia e lo storico svolgimento. Anzitutto vuolsi avvertire che le razze così dette di colore si distinguono in due classi, delle quali la prima rimane sempre nello stato naturale, ma la seconda assai più robusta progredì a una società barbarica. Esse sono la razza negra e la razza color di rame, indigena dell'America, che rimane tuttavia nel suo stato naturale.

Gl'indigeni americani, nonostante i conati degl'europei e sopratutto dei missionari, non si sono mai potuti nemmeno rudimentalmente civilizzare. La civiltà suppone una qualche attitudine al lavoro, ed inoltre una qualche continenza dalle bevande spiritose, cosa che i nativi americani non sanno praticare. Le attrattive dell'ozio sono troppo potenti per poter indurli a lavorare e quelle di un fiasco d'acquavita sono attrattive così seducenti, ch'eglino non possono temperarsi in verun modo prima di essere cascati per terra semivivi.

La seconda classe, quella dei negri, è assai più robusta, epperciò assai più atta a lavorare ed a contenersi. Si conoscono negri professionisti i quali esercitano un'arte liberale, ma questi negri hanno potuto contrarre qualche civiltà altrui, non mai

effettuare una civiltà propria. Nullameno nell'Africa, a Dahomey, conseguirono una società barbarica. I loro stregoni (sacerdoti) predicano le pioggie (le quali accadono sempre periodicamente in una stagione determinata) con varie esclamazioni e massacrando il primo che loro capita nella folla e squartandolo publicamente, e sospendendolo squartato, e vendendo publicamente la carne, la quale dai compratori è portata tranquillamente alle case loro. Un viaggiatore racconta che vide alcuni uomini squartati, sospesi publicamente per la vendita e senza la minima distinzione dalle capre. Il Re mantiene più centinaia di concubine, le quali tutte s'ammazzano nell'occasione della sua morte; prima d'andare alla guerra fa massacrare molti schiavi ed egli e tutta la sua famiglia fanno un bagno di sangue. Il negro, quando il suo idolo non esaudisce la preghiera fatta, lo batte istizzito e lo distrugge. Sono ragazzi feroci, ma assai robusti non solo del corpo, ma sotto certi rapporti anche di spirito, perocchè affrontano i massimi pericoli e la morte colla più perfetta impassibilità; e se occorre si ammazzano volontariamente colla massima tranquillità. Fra noi europei la vita si apprezza sempre qualche cosa, ma i negri spendono la loro vita senza il minimo rincrescimento; la è questa una qualità fondamentale d'una somma importanza, per la quale si capisce che quando i negri si civilizzeranno qualche poco debelleranno i bianchi con facilità, se i bianchi non sapranno opporre alla loro somma robustezza e coraggio le più fine invenzioni dello spirito.

Generalmente parlando, si può dire che le razze di colore numerosissime oltre gl' indigeni americani (color di rame), e gli indigeni africani (negri propriamente detti), non possedettero mai una propria civiltà. È questo il vero caratteristico delle razze di colore, il cui punto culminante sembra espresso dalla razza negra. La razza negra infatti, considerata diligentemente nelle sue qualità physiche e spirituali, sembra più vicina ad esordire la civiltà; questa razza è la sola della quale si sia profittato nei lavori della civiltà stessa; le altre razze di colore manifestano chiaramente la massima inettitudine a lavorare civilmente. I naturali dei quali parlammo più sopra come vicinissimi allo

stato di natura, appartengono tutti più o meno alle razze di colore.

La distinzione spirituale della specie humana è il solo methodo positivo per classificare le razze di essa specie; vi abbiamo distinta la colorazione, ma non come un coefficiente della classificazione; questa s'istituisce secondo il methodo più positivo del suo risultato spirituale, ossia della civiltà conseguita. Si suol dire che il clima oltre la razza è sempre un fattore di primo ordine; il clima senza dubbio è un fattore potentissimo, ma vuolsi avvertire che lo spirito (non come la pianta, nè come l'animale di natura) si elegge il proprio clima, epperciò il clima eletto vuolsi considerare come il risultato piuttosto che un semplice fattore; i Chinesi rimasero da secoli nel loro paese, ma gli Ariani migrarono ad habitare l'Europa e l'America. Abbiamo detto che lo spirito è il solo methodo positivo per classificare la specie humana; le piante si possono classificare con una physiologia comparata, ma gli animali vertebrati voglionsi classificare con una psychologia comparata. L'organo eletto per la classificazione delle piante fu un organo naturale, destinato a una funzione naturale (la riproduzione); l'organo eletto dalla psychologia comparata per classificare gli animali fu bensì un organo naturale, ma destinato a una funzione piuttosto sopranaturale, la sensività rappresentata dal cervello; finalmente la spiritualità humana serve alla classificazione delle razze non con organi naturali, ma con un mezzo prettamente spirituale. La soggettivazione è espressa dal mezzo più spirituale dello spirito personalizzato (il linguaggio spirituale). Così possiamo conchiudere che l'Io pensante è il solo termine generale per classificare le razze humane, e la figura e le determinazioni anatomiche e physiologiche hanno poco valore. La vita più nobile dell'uomo non è certo la physiologica nè la psychica, ma più propriamente la spirituale.

La seconda razza della specie humana è significata dalla razza gialla; il caratteristico essenziale di questa seconda razza, colla quale si distingue dalla prima, è senza dubbio la produzione d'una propria civiltà. Questa civiltà non è una semplice società barbarica come quella dei negri, ma una vera civiltà con

un esplicito dominio della legge e dell'ordine generale. Questa razza è rappresentata capitalmente dalla nazione chinese, la quale possiede una civiltà mechanica secolarmente elaborata, così che fu chiamata quella dell'Impero Celeste. Il caratteristico essenziale di questa razza è la somma attitudine macchinale, ma la pochissima attitudine spirituale propriamente detta. L'idea del giusto e dell'ingiusto, fondamento del nostro diritto publico e privato, è debolissima nella mente chinese; in ogni cosa il chinese sa e dice che la legge dev'essere osservata perchè legge, non perchè la si supponga un'espressione della giustizia; perciò un chinese che sappia eludere la legge è giudicato universalmente come un heroe e non è menomamente biasimato, ma celebrato. Nella China invero non sono privilegi sociali di classe, e tutti indistintamente possono aspirare agli esami per conseguire le cariche dello Stato. Questa costumanza sembrerebbe altamente spirituale, ma cessa ogni illusione se si avverta che nella China l'oggetto dell'esame non contiene veruna spiritualità, ma semplicemente una dottrina memoriale, ossia le formole macchinali per regolare lo Stato. La China è il paese del numero, ogni cosa vi è diligentemente numerata, e questa loro habitudine è così generale che non saprebbero concepire come una cosa non numerata, ovvero una cosa numerata altrimenti che dagl'antenati (i soli reputati sapientissimi), possa essere perfetta o pregevole in qualche modo. Nella China i vizi e le virtù, i corpi celesti, i corpi terrestri, le famiglie, ed in fine ogni cosa è diligentemente enumerata, e se loro si dicesse, per es., che si è scoperto un nuovo pianeta, risponderebbero immediatamente che questo è impossibile, perocchè i pianeti sono cinque e non più. Un altro caratteristico che nasce direttamente da questa macchinalità negativa dello spirito è la revertibilità del diritto e della colpabilità. Se un Tizio nella China commette un delitto, non si punisce semplicemente il Tizio, ma anche i suoi superiori della famiglia; quando un Tizio voglia vendicarsi di qualche suo nemico, sapendo che offendendo il nemico sarebbe punito, preferisce di ammazzare se stesso, lasciando scritto che si ammazzò per vendicarsi di tale nemico; in questo caso il nemico è giudicato come il vero autore

di quella morte, epperciò condannato a morte. D'altronde l'Impero Chinese è regolato colla giustizia e con una positiva legge, scritta senza veruna distinzione delle classi sociali. La raffinatezza mechanica, colla quale si provvede all'ordine dell'Impero Chinese, è appunto suggerita dalla nessuna idealità del diritto, per cui una legge è osservata come legge e come potente, non come giusta. Nella China, in ogni cosa domina sempre il timore della legge e la religiosità non fa eccezione a questa regola generale. Vi sono tre diversissime credenze, e ciononostante l'Imperatore è il solo capo delle tre credenze. Il mechanismo dell'Impero è basato sopra un dispotismo patriarchale che compenetra la famiglia. Le figlie minori obbediscono alla loro più vicina maggiore, i figli minori al loro più vicino maggiore, le mogli alla loro più vicina nella gerarchia, e così la seconda moglie alla prima, cioè a quella dal marito giudicata la più dignitaria. Il capo di famiglia comanda dispoticamente a tutta la famiglia, e la famiglia è contenuta da un terroristico rispetto. Come il capo di famiglia comanda a tutta la famiglia, così il Mandarino (governatore di provincia) comanda a tutti i padri di famiglia nella sua provincia, e così l'Imperatore comanda a tutti i Mandarini nell'Impero Celeste. È una gerarchia dispotica, perocchè ciascuno comanda dispoticamente ai suoi subalterni; non s'ha a credere, perchè vi sono leggi scritte e immutabili, non s'ha a credere, dico, che l'Imperatore sia veramente il suddito di esse leggi scritte; l'Imperatore invero ha un certo dovere morale di far osservare le leggi dello Stato e di conservarle come tali, ma il suo dovere morale non è punto vincolato da un'esplicita legge, perocchè la sua volontà è la suprema legge. Gli Imperatori però non esercíscono mai queste volontà arbitrarie e non riformano mai cosa veruna, perocchè così vuole l'habitudine inveterata.

Il Chinese si sviluppò in un grado piuttosto elevato industrialmente, ma si può dire che artisticamente rimase una semplice scimia della natura; copia gli oggetti naturali colla massima pazienza e con una geometrica esattezza; ma egli rimane sempre un semplice industriale, perocchè l'arte non è un esatta imitazione della natura, ma piuttosto un' idealità che la trascende.

Egli, copiando la natura, non distingue quello che sommamente interessa nell'arte da quello che riesce press'a poco insignificante; così, per es., egli delineerà diligentemente le scannellature di una foglia e conterà le piume dell'ala di un uccello. Così pure la sua musica non è un'artistica successione di toni per costituire una melodia, ma piuttosto un' elaborazione d'una lunga tonalità isolata; si vede che la tonalità, ossia lo specifico materiale del suono, è il suo massimo interesse musicale. Così nelle discipline finite il Chinese rimase sempre una forte mediocrità; sendovi una legge che comanda le predizioni dei phenomeni astronomici per formulare il calendario dell'annata, e, sendo che uno sbaglio in tale argomento è punito colla morte, i Chinesi chiamano quasi sempre i missionari europei per formulare il loro calendario.

Lo spirito è l'essenza dell'arte e della scienza finita, epperciò nessun'arte e nessuna scienza è possibile se lo spirito sia deficiente. È questa la vera ragione per la quale i Chinesi non hanno mai potuto possedere una vera arte propria ed una vera scienza che si distinguessero dalla mera industria. L'industria può svilupparsi sulla base della divisione del lavoro (testimoni gl'Inglesi, che mediante la divisione del lavoro diventarono il popolo più industriale del mondo), ma l'arte e la scienza, principalmente la vera creazione artistica, suppongono sempre il lavoro mentale d'un solo soggetto. La divisione del lavoro, che tanto giova alla produzione industriale, è inapplicabile ad una produzione artistica, epperciò veggiamo popoli sommi artisti, ma piccioli industriali, e popoli sommi industriali, ma piccioli artisti.

La terza razza è quella che pari alla seconda produsse una propria civiltà, ma una civiltà non macchinale come quella. La civiltà chinese è una civiltà macchinale ed è veramente oggidì un capolavoro di sommo artificio il suo gigantesco organismo. Si può dire che questo sommo artificio e questa molta complicazione delle leggi e severità delle medesime, e questa, per così dire, universale controlleria che gravita sopra ogni opera, raffina il Chinese ad una massima astuzia e subdola elusione della legge. Giova avvertire che tutte queste cose non furono date da un popolo straniero nè disceso dal cielo, ma piuttosto da essi Chinesi

i quali sentirono una necessità di questa legislazione e non mai reagirono alla medesima costituita. Questa non reazione è appunto il caratteristico della sua civiltà, cosicchè si può dire che popoli così fatti non appartengono alla storia. Vi sono e vi furono rivoluzioni nella China, ma sempre rivoluzioni dynastiche, non mai rivoluzioni di principii. Si dice che una volta la legislazione chinese fosse molto diversa, e che furono bruciati tutti i libri e fu surrogata una nuova legislazione più stazionaria. Noi non sappiamo se questo sia vero, ma dato che sia la pura verità, il fatto positivo della nessuna contemporanea e ulteriore reazione è il caratteristico della legislazione chinese che la pone non nella storia, ma sul limitare di essa soltanto. Noi sappiamo che il nemico più grave delle riforme è sempre l'ordine precostituito, e conseguentemente l'innovazione consta sempre di due termini, la demolizione dell'ordine vecchio e la fabbricazione dell'ordine nuovo.

La terza razza, che hora dobbiamo trattare, dissomiglia assai dalla seconda sotto questo rapporto, ed appartiene definitivamente alla storia. Si può anzi dire ch'essa sola ne fu l'autrice, e il suo andamento, ossia il suo svolgimento nel tempo, è una serie di migrazioni dall'uno all'altro paese, e le sue costituzioni sono una serie di rivoluzioni dell'uno nell'altro systema, epperciò essa si può dire hora la sola padrona del mondo civile. Questa razza è la razza Ariana, ch'ebbe prima una *civiltà macchinale* come la chinese, e poscia si svolse progressivamente in una *civiltà theocratica*, come quella degli Assyri, e finalmente in una civiltà propriamente *ethnica*, come la civiltà pagana e la civiltà christiana, che dominò l'Europa e l'America. Questa razza possedette una lingua che fu il typo di tutte le lingue civili, vale a dire, il sanscrito, typo del greco, del latino e delle nostre lingue hodierne. Essa non elaborò pazientemente il suo macchinale gigantesco organismo, ma condotta da uno spirito proprio si distinse in vari popoli, vari systemi di civiltà e varie migrazioni; ed è la sola razza che si possa dire possedere una civiltà spirituale. Le lingue spiritualizzate, le credenze spiritualizzate, le arti, la scienza le appartengono, ed è forse la distinzione più radicale e più positiva

della specie humana, perocchè essa, non le altre razze, provocarono una civiltà spirituale. I Chinesi produssero una civiltà colossale senza dubbio, ma stazionaria, e che non può appartenere alla storia; d'altronde i Chinesi da secoli non abbandonarono i loro paesi, e la loro civiltà macchinale segregata dal mondo avrebbe lasciato il mondo nella sua barbarie naturale, perocchè questa civiltà non è atta a propagarsi. Gli Ariani migrarono dalle Indie, dove possedettero una civiltà theocratica, nell'Asia occidentale, dove fondarono le grandi civiltà Assyre, e poscia nell'Hellade, nel Lazio, e finalmente costituirono le hodierne civiltà d'Europa e passarono nel nuovo continente a systemarsi negli Stati Uniti.

Il caratteristico di questa razza è:

1) La migrazione continua dall'uno in altro paese, cosicchè s'è propagata nel mondo;

2) La rivoluzione continua delle sue costituzioni, così che si svolse dall'uno nell'altro systema di civiltà;

3) La fede di questi popoli in un principio da conseguirsi, piuttosto che in un principio conseguito.

I Chinesi non possono progredire, perocchè credono fermamente che il loro impero sia il più perfetto che possa esistere su questa terra. Gli Ariani per lo contrario, prima luttuosamente credettero di decadere e lodarono gl'antenati come uomini grandi; poscia credettero di girare dalla civiltà alla barbarie, dalla barbarie alla civiltà, cosicchè, sendo barbari, hanno potuto aspirare a una migliore civiltà; finalmente hanno creduto nel progresso indefinito dell'humana specie, ossia nel suo storico svolgimento verso un migliore avvenire. Questa fede distingue la suddetta razza da tutte le altre, cosicchè perpetuamente sconvolgendo il suo ordine costituito ha creato la storia e il progressivo incivilimento.

IV.

Distinzione religiosa della specie humana.

Le credenze dell'humanità furono e sono numerosissime, ma considerate positivamente nei loro risultati si possono ridurre a tre archetypiche:

1) La religione brahamanica colle sue derivazioni;

2) La pagana;

3) La christiana.

Qui non si tratta più, come nella distinzione delle razze humane, d'una semplice specie humana; ma piuttosto d'una distinzione generalissima dell'humana civiltà. Certi uomini naturali non hanno posseduto e non posseggono veruna credenza religiosa; altri la posseggono, ma una semplice superstizione soggettiva, la quale differisce radicalmente da una credenza religiosa come publica istituzione. In queste considerazioni trattando noi semplicemente della storia e della civiltà, non parliamo se non delle credenze come publiche istituzioni. La distinzione più cardinale dell'humana specie è quella delle razze, ma la più cardinale dei systemi civili è quella della religiosità. Tutte le civiltà a noi conosciute esordirono colla poesia e colla religione; strategicamente si conglomerarono molte aggregazioni barbariche, ma nessun duraturo organismo civile; e si può dire, generalmente parlando, che la legislazione divina precedette sempre la legislazione humana.

L'esistenza dell'humanità esordisce in un tempo indefinito, ma la storia e la civiltà (che presuppongono un'humanità lungamente previssuta) esordisce in un tempo press'a poco definito. I libri più antichi che noi possediamo (e le loro date sono molto equivoche) sono codici religiosi, ed appartengono generalmente all'Asia. Si può contestare storicamente circa le varie località, ma non si può contestare che la culla della storia humana sia l'Asia. I libri più antichi dell'Europa appartengono alla Grecia circa mille anni prima di Christo, e sono i libri di Hesiodo e di Homero. Si può discutere seriamente se i Vedi indiani siano più o meno antichi del Chou-king chinese, ma non si può contestare

che la primitiva civiltà fosse nelle Indie, nella China, o nella Terra Assyra. Noi lasciamo questo problema affatto indeterminato, e giudicando non dal tempo, ma dalla forma più primitiva dell'idea a noi conosciuta, dobbiamo ritenere i Vedi come i libri più antichi della storia humana, epperciò la civiltà vedica come la più primitiva ch'esistette sul nostro globo. Le forme delle idee espresse nei Vedi concernono oggetti più naturali che non quelle espresse nel Chou-king il quale accusa una politica rudimentalità. Consideriamo i Vedi come il germe di quella religione che si propagò sulla terra, e la religione pagana e la christiana, che oggidì si hanno come religioni radicalmente distinte dalla brahamanica, voglionsi ritenere come un lontano, ma positivo sviluppo della medesima. La stessa religione che domina nella China e che ha auspicata la prima civiltà chinese (buddhismo), si può dire originare dai libri Vedici, ed essere quindi il buddhismo una semplice riforma del brahamanismo. La religione vedica fondò la prima civiltà storicamente conosciuta, cioè la civiltà indiana. I brahamani generalmente si suppongono non indigeni, ma piuttosto una colonia che importò tale religione. Questo argomento a noi non importa di esaminare e ci basti il sapere che dalla Vedica si svilupparono le religioni che si propagarono per tutto il mondo e civilizzarono il genere humano.

Anzitutto quella civiltà così detta del classico brahamanismo (che produsse la grammatica di Vanini e le opere eminenti di poesia e di metaphysica) appartiene alla religione vedica e si può considerare come una derivazione della medesima. Il sanscrito (quello che da noi si può positivamente interpretare) appartiene al brahamanismo classico, ma il brahamanismo a sua volta non è una nuova religione, ma piuttosto uno svolgimento della religione vedica. I brahamani si rimettono sempre all'autorità vedica, e lo stesso Vedanta è un compendio fatto sui vedici originali.

Il buddhismo che crebbe in Ceylan e si estese nella China sotto il nome di religione di Fo-hi, è una semplice riforma del brahamanismo. Questa religione domina fortemente nella China, e si può chiamare una potente, se non autrice, almeno coadiutrice della civiltà chinese.

La religione vedica si distese pure nell'occidente dell'Asia e produsse la religione dei Parsi, ossia Pyrolatri. Le varie religioni che civilizzarono l'occidente dell'Asia, come la Babylonese, l'Egypthia, la Phœnycia sono pure derivazioni della Vedica. Il momento culminante di questa religione è l'Islamismo hodierno, il quale nacque dal connubio della religione indiana col christianesimo. La religione Vedica con tutti gli stadi del suo svolgimento (volgarmente *religioni*) è una religione della natura. Il suo Dio, comunque lo si formuli, è sempre un'entità naturale, e la civiltà fondata da questa religione è senza dubbio una civiltà colossale distinta in molti diversissimi systemi (come sarebbe la China, le Indie, l'Egitto, la Persia e così via), ma una civiltà stazionaria (come la chinese) o poetica e theologica (come l'indiana) o finalmente fuggitiva (come la persiana) e così oltre. Questa religione non ha mai potuto estricarsi da un'oggettiva naturalità e svolgersi nella soggettività humana; invero ad es. nel Mazdeismo persiano arrivò all'opposizione, e considerò il mondo come una lotta di due principii contrari, il *bene* ed il *male*, ma per rivelare questi principii ha profittato di due enti naturali non spirituali, della *luce* e delle *tenebre*. La religione dei Persiani e quella dei Babylonesi è profondamente immersa nella naturalità.

Quanto al buddhismo, ch'è forse la riforma più splendida e più grandiosa del brahamanismo, ha il solo merito di abolire l'idolatria brahamana. Questa religione, che propriamente non è tale, perocchè non ha Dio veruno, e si può chiamare la *religione athea*, si comparò spesse volte col catholicismo christiano, e si disse, che il catholicismo ridotto alle sue ultime conseguenze è un mero nullismo ideale e conserva tutta la dottrina scettica dalla quale è nato. Riguardo alla somiglianza col buddhismo non regge in verun modo, perocchè il buddhismo è un systema ideale della natura, il catholicismo invece è un systema ideale dello spirito. Che il catholicismo contenga molta parte dell'antica dottrina scettica non si può negare, ma è pur vero che l'idealismo neoplatonico gli diede i più saldi fondamenti, ed il suo dogma fondamentale (la Trinità) origina dal neoplatonismo.

L'essenziale che noi dobbiamo osservare circa la religione

Vedica è che essa nei suoi primordi produsse quella civiltà stazionaria che non può appartenere alla storia come l'indiana e la chinese; nel suo svolgimento invero produsse popoli che esordirono la storia, ma solamente esordirono e scomparvero immediatamente dalla faccia del mondo, come le città colossali della nazione Assyra. L'islamismo pure produsse un'unità soggettiva, e, per così dire, produsse una soggettività padrona e direttrice del mondo, e nullameno distinta dal mondo; i popoli di questa religione si distinsero per un fuoco fatuo di gloria militare e letteraria, conquistarono certe parti dell'Europa, e dovunque si manifestarono phanatici e intolleranti, ma riassopirono prontamente e desistettero dalla lunga fatica della civiltà. Siffatta credenza vuolsi considerare da una parte come l'esito finale delle religioni asiatiche, tutte originarie della Vedica, e come l'anello alle religioni europee, le quali non solo posero la soggettività assoluta come l'islamismo stesso, ma humanizarono la soggettività.

Così il primo stadio della religiosità appartiene esclusivamente all'Asia senza la minima intrusione d'una spiritualità europea; l'islamismo è il solo che abbia avuto qualche rapporto colla religione che si svolse nella civiltà europea, vale a dire, coll'Antico Testamento e anche col Nuovo. Sommariamente osserviamo che le religioni prettamente asiatiche sono religioni della natura, e solamente nel loro esito finale (l'islamismo) significarono categoricamente una soggettività padrona e regolatrice del mondo.

La religiosità del secondo stadio produsse come la prima vari systemi di civiltà, ma differisce dalla prima perocchè non si objettivò nella natura, nemmeno in un soggetto naturale, ma bensì in un soggetto humano. Il suo principio sendo l'humana soggettività (certamente molto immersa nella vita psychica) la civiltà di siffatte religiosità fu sempre più o meno rivoluzionaria ed appartiene alla storia. Il soggetto humano nella sua prima forma appare nell'*Jehova* hebraico, che poscia si svolse negli Dei appassionati dell'Hellade, e finalmente negli Dei politici di Roma. Jehova è tuttavia un soggetto immerso nella natura. Sommamente vendicativo, il Dio del popolo eletto, non del genere humano, il Dio degli eserciti, il Dio dei forti che punisce nella sua collera la

terza e la quarta generazione, finalmente il Dio del phanatismo, dell'intolleranza e della cieca oltracotanza, il quale scaccia i popoli innocenti dalla propria terra per impossessarsene arbitrariamente e dispoticamente in nome della propria potenza. È questo il Dio degli antichi Hebrei, e se gli Hebrei hanno perduta la loro nazionalità, è perchè furono intolleranti di un'altrui qualunque nazionalità. Espiarono con lunghe e subite persecuzioni la loro phanatica intolleranza religiosa, ed il Dio del popolo eletto ha dovuto mendicare l'hospitalità presso gli stranieri. Il giudaismo, come da noi è conosciuto, è il connubio delle credenze puramente asiatiche colla philosophia hellenica, principalmente colla platonica. Questo lavoro è stato fatto in Alessandria forse in gran parte da Philone giudeo, il quale compose, ossia riformò in massima parte quello che noi chiamiamo Antico Testamento. La stessa versione, così detta dei settanta, effettuata in Alessandria due secoli incirca prima di Christo, fu probabilmente opera di Giudei riformatori.

La soggettività più prettamente humana appare nel polytheismo greco. Gli Dei dell'Hellade appartengono più prettamente all'Europa, e solamente nei loro primordii (inni orphici) risentono qualche poco del pantheismo asiatico. Si svilupparono sopra un piano essenzialmente nazionale, epperciò ogni città della Grecia ebbe i suoi Dei tutelari. Ogni invenzione artistica, industriale e scientifica fu aggiudicata a qualche divinità. Gli Dei dell'Hellade senza dubbio sono inclinevoli alla sensualità; amoreggiano coi figli e colle figlie della terra e le seducono frequentemente; gli heroi, o semidei, si dicono nati sempre da questo momentaneo connubio. Inoltre esse divinità sono variamente appassionate, invidiose, colleriche e vendicative, in una parola patiscono tutte le passioni humane; sono sempre tutelari del loro proprio paese e non sono mai gli Dei del genere humano; ma nullameno in tutto questo svolgimento le sono sempre creature piuttosto nobili e non sono mai condotte dalla cieca considerazione della propria potenza. Cercano sempre in qualche modo (appassionato certamente) di giustificare le proprie azioni. Nella guerra di Troja, in cui gli Dei si veggono chiaramente partigiani, da una parte lotta

il sentimento della lesa hospitalità, dall'altra quella della misericordia per una sgraziata debolezza.

Gli Dei dell'Hellade, l'abbiamo detto, sono sempre fortemente appassionati, e quando si dice che l'uomo mediante la religiosità divinizzò le proprie passioni e sopratutto le proprie aspirazioni, si deve avvertire che una tale opinione è assai più vera per il polytheismo greco che non per le altre religioni. Nelle religioni prettamente asiatiche predomina troppo la naturalità, nella religione christiana predomina troppo uno spiritualismo trascendentale, perchè si possano chiamare una genuina espressione delle passioni humane divinizzate. Gli uomini certamente non sono molto inclinevoli alla castità, e ciononostante i santi christiani sono eminentemente casti; nel christianesimo non troviamo nulla di somigliante alla Venere pagana.

Il terzo momento di questa religiosità, che rappresenta propriamente la soggettività humana, è significato dagli Dei politici di Roma. A Roma l'amore della patria è l'idolo dominante, e con questo sentimento i Romani hanno conquistato il mondo. Perciò gli Dei sono tutti Dei patriotici, più o meno tutelari delle cose che concernono la pace e la guerra, ossia gl'interessi della costituzione romana. È una religione prettamente politica, ossia esclusivamente al servizio dello Stato; il diritto publico, che si può dire in massima parte essere una creazione romana, è praticato rigorosamente dalle divinità romane. Elleno fanno sempre la guerra in nome del diritto, e provocano gli heroi a combattere valorosamente per la salute della patria. La patria è sempre l'idea dominante di questa religione, e gli Dei tutti sono belligeri, ed amministratori, i quali difendono o governano la patria.

È questo il vero caratteristico che distingue il polytheismo antropomorpho del Lazio da quello della Grecia, e la loro somiglianza è una semplice superficiale apparenza. Infatti le repubbliche greche furono sommamente appassionate, brillantissime e fugaci, ma la costituzione romana fu assai più rigida, più severa e anche più duratura. Il papismo che si considera come il capitale nemico del movimento storico, è una conseguenza dell'idea romana La bella soggettività greca eminentemente libera, ma

anche rivoluzionaria e non poco intollerante degli ordini costituiti, fu progressivamente disciplinata dalla severità romana, cosicchè in ultimi analysi il vero idolo soggettivato fu lo Stato. Perciò si è detto che la religione romana fu una vera idolatria dello Stato, ed anche i suoi ultimi imperatori si chiamarono divini ed immortali. Essa si trasformò radicalmente quando Roma avendo conquistato il mondo, perdette ogni idea patriotica e diventò una potenza essenzialmente cosmopolitica. Perciò si può dire che tutte le cause combattute in nome dell'ethnicismo sono sempre un'aspirazione più o meno pagana. Il paganesimo appunto professò l'ethnicismo nel suo massimo grado, ed i popoli civili della Grecia e del Lazio chiamarono sempre gli stranieri popoli barbari, e le loro costituzioni politiche e religiose furono sempre costituzioni ethniche, epperciò si distinguono caratteristicamente dalle asiatiche che sono immerse in un'unità costituzionale affatto indipendente da ogni ethnicità. La religiosità pagana auspicò una civiltà nel totale servigio della patria; e dalla collisione delle varie nazioni pagane fra loro interessate a difendere la patria risulta appunto la storia. Questa storia la si può chiamare la storia delle nazioni, e gli heroi sono appunto coloro che resero grandi servigi alla patria, per es. valorosi guerrieri o politici eminenti; quanto ai sommi poeti, ai sommi artisti ed alli scienziati, tuttochè dedicassero la massima parte della loro laboriosità al lustro della patria, furono sempre considerati in secondo ordine, epperciò questa gente credette sempre d'immortalarsi nelle sue opere coll'illustrare il valore di magnanimi guerrieri o di politici eminenti. Se essi si fossero astratti da cose così fatte non avrebbero conseguito merito veruno, perocchè l'ethnicismo nell'antichità pagana è la vera sola categoria dalla quale si possa acquistare una celebrità. L'ethnicismo embryonalmente traspare nella costituzione religiosa degli Hebrei, diventa una bella giovanile individualità nell'Hellade e consegue un severo giuridico organismo nel Lazio; così generalmente si può dire, che la religiosità di questo secondo stadio auspicò una civiltà ethnica e costituì l'uomo nelle sue più nobili aspirazioni come oggetto della religiosità. Quest'uomo è tuttavia un uomo dedito

EBREI



alla mondanità, epperciò un uomo che in questa mondanità trova il proprio bene e il proprio male; oltre il breve periodo di questa vita mondana non trova più se stesso, epperciò gli antichi considerarono la morte semplicemente come la guarigione radicale dei mali della vita.

Questa religiosità ethnica diventò incompatibile, quando le nazioni dovettero neutralizzarsi nel grande Impero romano. Cessato il luminoso prestigio della patria, l'uomo si consultò in se stesso, ossia nella propria individualità, e capì che lo Stato era un'idolatria esteriore, un'esteriorità cioè che reclamava sommi sacrifizi senza un adeguato compenso. Questo raccoglimento del soggetto in se stesso che progressivamente si ritrae dall'objettività politica, e reclama una sodisfazione soggettiva, è la nascita del *christianesimo.*

Il christianesimo si distingue da tutte le religioni fin qui accennate, perocchè quelle nacquero da un'ispirazione poetica o religiosa, esso solo nacque dalla philosophica speculazione. Egli sorse dal connubio della tradizione giudaica colla speculazione greca; la tradizione giudaica fornì il mytho, la speculazione greca fornì il mystero ed il trascendentalismo, per il quale il christianesimo non è più la semplice divinizzazione del soggetto humano, ma piuttosto la vera apotheosi dello spirito. Questa credenza trascende tutte le religioni pregresse (e questa trascendentalità spiega il suo prodigioso svolgimento nella civiltà), ma è una credenza, epperciò vuol essere categoricamente distinta dalla speculazione. La speculazione considera l'assoluto come uno svolgimento di contrari logicamente necessitati, la religione deve necessariamente considerare l'assoluto come un permanente positivo (beatitudine celeste, retribuzione delle buone opere nel mondo); questo avviene perchè la speculazione può considerare l'assoluta Coscienza, ma la religione deve considerare lo scopo spirituale realizzato in questa momentaneità mondana; vale a dire, quella è una libera speculazione, questa un'istituzione vincolata agli obblighi del mondo. Il christianesimo, come da noi è posseduto, nacque nella speculazione alessandrina e precisamente dal connubio del criticismo giudaico colla speculazione greca.

Il criticismo giudaico, ossia la giudaica riforma, forniva i mythi, fondamento necessario di qualunque credenza religiosa; la speculazione greca forniva i mysteri, ossia le mystiche aspirazioni del neoplatonismo, la morale stoica della quale sommamente approfittarono i christiani, e le armi scettiche per combattere ogni scientifica speculazione. Da questo connubio nacque il christianesimo che così prodigiosamente si svolse nella civiltà europea ed americana.

Horamai si può dire che parlando di storia hodierna si parla sempre di christiani; perocchè gli altri popoli, come per es. i Chinesi, gl Indiani, i Turchi, posseggono una civiltà, ma questa loro civiltà non appartiene alla storia. I soli Hebrei posseggono una civiltà, ma questa civiltà non è loro propria fattura, ma delle nazioni christiane, presso le quali sono domiciliati.

Il codice fondamentale del christianesimo da noi posseduto è gli Evangeli, gli Atti degli apostoli e le Lettere di San Paolo, ma questi Evangeli, come oggidì è luminosamente dimostrato, non sono l'opera del christianesimo primitivo, ma di vari tempi posteriori. Così doveva essere, perocchè il christianesimo come unità religiosa è molto più recente di quella così detta rivelazione primitiva. Queste phasi sommamente interessano la storia di tal religione, ma a noi basta osservare che essa sola auspicò una civiltà che hora si svolge progressivamente nel culto della speculazione.

Il christianesimo, sendo una religione spirituale, si distingue caratteristicamente da tutte le religioni dell'antichità, perocchè l'objettivo di quelle fu la *patria*, di questo è lo *spirito humanitario*. Epperciò il christianesimo fu spesso accusato non solo di antiethnicismo (il suo partito è un partito cosmopolitico, clericalismo), ma anche di antisocialismo, perocchè nell'Evangelo si dice spesse volte, che le cose del mondo non interessano punto e l'eterna salute dell'anima solo interessa.

Per caratterizzare la vera essenzialità christiana necessita analyzzare i tre periodi capitali della sua vita.

Primitivamente fu una semplice *riforma sociale*, o per meglio dire, un' aspirazione di riforma sociale (l' emancipazione degli

schiavi). L'Impero romano avendo cancellato il patriottismo, fondamento dell'antica civiltà, trovava necessariamente un grave ostacolo nella propria religione, essenzialmente ethnica; d'altronde per proseguire nelle opere della pace doveva sviluppare certe categorie ben altre da quelle del tempo previssuto nella guerra e nella conquista. Queste categorie imperiosamente reclamate per proseguire lo svolgimento della civiltà erano l'industria ed il commercio, epperciò anche la progressiva emancipazione degli schiavi. Il bisogno dell'epoca era di una radicale riforma sociale, ma non poteva essere sodisfatto se non con una crisi che compromettesse l'edificio sociale. Era un bisogno sotto certi rispetti analogo all'hodierno, che si chiama *socialismo;* epperciò la prima epoca delle comunità christiane fu un'epoca sommamente sediziosa e scarmigliata, ed il christianesimo fu una semplice aspirazione a una riforma sociale, non come si crede comunemente, una riforma religiosa. Il primo dogma, il più fondamentale, della religione christiana, ossia il dogma della Trinità, comparve verso la fine del secolo terzo dell'êra volgare nel Concilio di Nicea; gli altri dogmi comparvero più tardi, e generalmente si può dire che il christianesimo come religione, e propriamente parlando, la Chiesa, nacque nelle tenebre del medio evo. Le così dette persecuzioni sotto l'imperatore Diocleziano, e la canonizzazione dei primi martyri christiani appartengono a quest'epoca; le penalità erano inflitte dalle leggi contro i ribelli all'ordine costituito. Il christianesimo in quest'epoca non produsse verun principio religioso, ma semplicemente una potente reazione allo Stato romano, e finalmente all'antica civiltà. Le prodigiose persecuzioni di Roma somigliano assai alle penalità recentemente inflitte ai comunisti di Parigi. Le atrocità forse in parte erano reali, ma erano un naturale prodotto dei tempi, e sopratutto suggerite da un'alta ragione di Stato. La storia del dogma religioso (nonostante le molte controversie coi philosophi greci dei primi dottori) non era pur anco esordita. Le controversie più theosophiche che theologiche dei primi dottori, sono mere controversie accademiche, ed esprimono systemi philosophici che non si sono ancor concretati in una religiosa istituzione. Altrettanto si dica delle

così dette conversioni, le quali tutte esprimono un semplice passaggio dall'uno all'altro systema speculativo e differiscono essenzialmente da quella che più propriamente si chiamerebbe conversione religiosa.

Caduta la civiltà pagana (in Grecia e nel Lazio), ossia sfasciato l'Impero romano, esordì l'opera del christianesimo veramente religioso. È questo il secondo stadio della religione christiana. Il primo stadio fu piuttosto una riforma sociale che più tardi diventò una religione; le invasioni barbariche, che assai contribuirono a demolire la civiltà pagana, concorsero pure alla nuova opera veramente religiosa del christianesimo nascente. A questo secondo stadio appartiene la così detta *storia del dogma*, e finalmente la collezione di essi dogmi in un corpo di dottrina che fu la *dottrina della Chiesa;* e vi appartengono pure la progressiva costituzione della Chiesa e la progressiva sanzione del così detto *diritto canonico.* Esso può essere circoscritto nell'intervallo tra la fine del secolo quarto ed il principio del Concilio di Trento; in quest'intervallo la Chiesa si costituì, e civilizzò rudimentalmente i feudatari castellani domiciliati nelle varie parti dell'Europa, (quando si dice che la Chiesa christiana civilizzò il mondo, si deve intendere l'Europa in quest'epoca remota e barbaresca). Questa collezione delle dottrine christiane appartiene in gran parte a San Tommaso d'Aquino (per ciò che riguarda l'essenza speculativa delle medesime), ed a Pietro Lombardo per ciò che riguarda la loro materiale unità, e finalmente alla Curia romana per ciò che riguarda la loro propagazione e sanzione nel mondo christiano. La prima epoca del christianesimo fu propriamente demolitrice della civiltà pagana, la seconda però fu costruttrice della propria. Studiandone la storia si capisce come nel tempo del suo massimo dominio (medio evo) fosse eminentemente civilizzatore, epperciò si può dire in massima generale che è stato fondatore della prima civiltà europea. Le origini di tutte le hodierne nazioni civili esordirono col christianesimo, ma è positivo che esso, potentissimo autore delle prime civiltà rudimentali, non è più atto a proseguire il suo corso nello svolgimento della civiltà hodierna. Non è più atto, diciamo, come fede religiosa,

perocchè il suo spirito si trasforma progressivamente, ossia manifesta la sua implicita essenzialità, vale a dire, la libertà spirituale ed il libero culto della coltura. Perciò il christianesimo in questo secondo stadio trovò nella civiltà un crescente proprio antagonismo, quello dello Stato. Lo Stato deve svolgere liberamente tutte le categorie della civiltà, e trovò sempre un grave ostacolo al suo processo nella Chiesa precostituita, epperciò la stessa Chiesa per svolgere il suo principio christiano ha dovuto scindersi in più Chiese. La Chiesa precostituita è propriamente la Catholica, la quale, traviata dal suo primo successo nell'esordio della civiltà, si è potentemente opposta allo svolgimento storico dello Stato, ed inoltre alla civiltà; necessariamente doveva riuscire un' esplicita reazione alla coltura. Ella conservò il nome primitivo di costituzione humanitaria, vale a dire, la sua cosmopolitica universalità (catholica), perocchè nacque nell'opposizione all'ethnicismo; i Romani avevano gli Dei dell'Impero romano, i Christiani volendo emancipare gli schiavi, pronunciarono la prima volta i diritti del genere humano, ossia tutti gli uomini uguali innanzi a Dio.

La civiltà provocata dallo spirito christiano si sviluppò eminentemente; i popoli però che subirono la trasformazione della civiltà pagana e della religione ethnica, si distinguono dai popoli che col christianesimo esordirono la prima volta la loro civiltà. Questi, sendo assai più giovani, sentirono il bisogno di proseguire la nuova civiltà e provocarono la così detta *riforma*. Questa è veramente una reazione di principi germanici al dispotismo theocratico della curia romana. Comunemente si crede che la riforma auspicasse il predominio dello Stato sopra la Chiesa, ma le conseguenze sue furono ben altre, e le più positive furono quelle di un'auspicata più generale e più libera coltura. È questo il titolo meritorio del protestantesimo nanzi al tribunale dell'humanità. I due termini contenziosi nella civiltà fin qui inoltrata furono lo Stato e la Chiesa, e si può dire che la civiltà europea è il prodotto di quest'opposizione. Non è, come partigianamente si suppone, il prodotto della Chiesa, nè quello dello Stato, ma semplicemente il risultato del loro contrasto. Queste astrazioni, Stato e

Chiesa, per se stesse sarebbero riuscite impotenti a provocare una civiltà, perocchè sappiamo che ogni astrazione langue e poltrisce nel sonno, se non sia stimolata dalla sua contraria.

Questo terzo stadio del christianesimo reclamò principii assai più spirituali per proseguire la civiltà, e lo Stato e la Chiesa non avrebbero potuto proseguire lo svolgimento dell'hodierna civiltà. L'hodierna civiltà, nata dal christianesimo, prosegue nel christianesimo, ma con un'esplicita opposizione alla sua religiosità. Lo spirito hodierno è già troppo inoltrato nel criticismo riflesso per poter proseguire una civiltà puramente religiosa. Perciò l'attuale christianesimo (ossia quello che civilizza l'Europa e l'America) non è prettamente una religione, ma piuttosto un mero systema spirituale, destinato a trasformare la precettistica credenza nel libero sapere. Oggidì lo si considera come autore della nuova civiltà, ed i suoi dogmi come dogmi convenevoli allo spirito del tempo che rappresentano. Non si può dire che esso sia esaurito, ma piuttosto che la sua religiosità è esaurita, e l'hodierna sua incarnazione nelle costumanze e nelle costituzioni della nostra civiltà non può essere più una semplice credenza religiosa, ma piuttosto un systema spirituale che si sviluppa traverso i secoli e si verifica in quelle.

Il vero merito del protestantesimo non è, come si crede, di aver soppressa l'opposizione dello Stato e della Chiesa e di aver unificati i due poteri nel capo dello Stato, affinchè potesse più liberamente proseguire la civiltà, ma è piuttosto quello di aver santificato il lavoro e di aver generalizzato un più libero sapere. L'Inghilterra, nella quale predomina la razza sassone, coltivò il sapere technico ed esercì una cosmopolitica mercatura, la quale riavvicinò fra loro le sparse membra dell'humanità. La Francia, tuttochè catholica, per il suo contenuto elemento germanico esplose con un sentimento di opposizione alla Corte romana, il quale si manifestò nell'illuminismo dei così detti *encyclopedisti*, e finalmente nella rivoluzione che proclamò sulla piazza i diritti dell'uomo. La Germania reagì alla Corte romana molto meno fragorosamente e con un liberalismo molto meno esplicito, ma proseguì la sua opera con un methodo assai più costante, e con

una più mirabile prudenza professò la religione del sapere e della speculazione. Le nazioni hora succennate sono tutte circoscritte come individuazioni ethniche, e potrebbero compararsi alle nazioni pagane. Abbiamo in Europa due Stati che non professano nè possono professare veruna nazionalità (l'Austria e la Svizzera); abbiamo inoltre una gigantesca federazione di civiltà christiana (quella degli Stati Uniti Americani); ma tutte queste individuazioni, siano etniche, o puramente costituzionali, dissomigliano assai dalle nazioni e dalle federazioni dell'antichità pagana. Queste contenevano liberi cittadini, che professavano l'arte della guerra e la politica; l'industria ed i mestieri erano pressochè abbandonati agli schiavi; gli operai e gli esercenti erano quasi tutti schiavi o liberti. L'industria, i mestieri ed il commercio oggidì sono esercìti da liberi cittadini, i quali partecipano liberamente alle cose dello Stato. È questa una somma differenza, perocchè essa concerne la maggior parte della popolazione. Si suppone che le repubbliche della vecchia Athene e della vecchia Roma fossero eminentemente democratiche; ma la prima dignità dell'uomo è la libertà della propria persona, e li schiavi, che costituirono forse più di metà della popolazione, non partecipavano menomamente alle cose dello Stato. Così vediamo chiaramente che la presunta democrazia dell'antichità è ben altra cosa da quella che oggidì si chiamerebbe con questo nome.

Questo terzo stadio del christianesimo rappresenta lo svolgimento dell'hodierna civiltà e si può dividere in tre momenti:

1) Gli Stati che contengono ancora l'antica opposizione dello Stato e della Chiesa, oggidì sviluppata in un'esplicita opposizione al sapere ed alla civiltà. Sono queste generalmente le nazioni prettamente catholiche, che combattono tuttavia contro l'oscurantismo del Vaticano; la lotta attualmente ancor impegnata è quella del liberalismo e del clericalismo.

2) Le nazioni protestanti, ossia auspicate dal predominio del protestantesimo, che si dedicarono all'industria ed al commercio e professano un culto prettamente protestante; il typo di queste nazioni è l'Inghilterra, la quale ha il sommo merito di santificare il lavoro. L'Inghilterra presta un esplicito culto al sapere

technico ed alla mercatura mondiale, e come tale possiede i mezzi di propagare il christianesimo nelle varie parti del globo.

3) Le nazioni che si costituirono pienamente libere da qualsivoglia idea religiosa, e non professano veruna religione dello Stato, epperciò non permettono verun privilegio a una casta religiosa, ma trattano le società religiose tutte semplicemente come cittadini. Questo systema permette la massima imparzialità per tutte le società religiose, e medesimamente guarentisce meglio lo Stato dalla preponderanza dell'una o dell'altra di esse, perocchè tutte le società ugualmente tutelate s'equilibrano fra loro in una reciproca contesa. Il punto culminante di questo systema è rappresentato da un popolo europeo profondamente immerso nello ethnicismo, e con molte residue istituzioni feudali, ma preminente per eccellenza e per l'universalità della sua molta dottrina. Questo popolo entra appena oggidì in questo nuovo systema, ed ha un recentissimo passato prettamente protestante; la sua coltura fin qui acquisita la deve al protestantesimo, ma la sua coltura avvenire la dovrà a questo nuovo systema. La rivoluzione da lui auspicata sarà una vera rivoluzione spirituale ed una rivoluzione dell'ordine scientifico e speculativo, perocchè egli solo s'impegnò di proseguire la civiltà sul piano della coltura.

Generalmente si può dire che tutti questi momenti storici dell'hodierno christianesimo si svolgono in una generale potente aspirazione della società avvenire. Quest'aspirazione sotto certi rispetti potrebbe compararsi a quella del christianesimo primitivo, perocchè è un'opposizione schietta ad ogni ethnicismo costituito, ed è una semplice riforma sociale. Anticamente però la reclamazione capitale era l'abolizione della schiavitù, oggidì questa formale riforma è stata conseguita, e si aspira a medicare la piaga provocata da quell'abolizione, vale a dire il pauperismo ed il proletariato. Oggidì si dice, che il vero tyranno dell'hodierna società è il capitale, epperciò si tende a una modificazione circa il diritto della nascita, e della proprietà trasmessa.

Il difetto radicale di quest'aspirazione è comune a tutte le aspirazioni partigiane, vale a dire, è un imaginato miglioramento d'una certa classe della società, non un miglioramento gene-

rale della società civile. Questo vizio radicale è il più grave ostacolo alla realizzazione dell' hodierno socialismo; si capisce benissimo che le nazioni sono il fomite della guerra, e che solamente mediante la fusione humanitaria di queste individuazioni si può in massima parte impossibilitare la guerra. Si capisce benissimo che le truppe permanenti sono la causa più prossima del pauperismo, e sopratutto che la proprietà trasmessa, ossia il diritto della nascita, è una grave ingiustizia e perfettamente incompatibile coi principii dell' hodierna civiltà, nella quale il soggetto, non la famiglia, si considera responsabile delle proprie azioni. Queste e altre cose dichiarate dal socialismo si conoscono perfettamente, ma il socialismo, ripeto, non potrà realizzarsi finchè sarà una semplice aspirazione partigiana nell'interesse d'una sola classe (il popolo), non generalmente della società civile. La volontà concreta non può essere quella di una classe, ma quella della società; epperciò tutte le innovazioni partigiane sono destinate a soccombere, ossia a riformarsi, o a perpetuare il sotto sopra della nostra società; aspirazioni di tal fatta realizzate saranno necessariamente seguite da nuove altre da realizzarsi; si comprende che la vita dello spirito è una riforma perennante, ma questa riforma si vorrebbe trasportare nel campo della ragione ragionata da quello tribunizio d'una ragione plateale. La nostra società certamente abbisogna d' una riforma radicale, ma essa deve essere la riforma della società, non d'una classe particolare della medesima; una riforma nella quale tutte le classi trovino il loro proprio interesse. L' hodierno socialismo, e la così detta *Internazionale*, sono lontanissimi da un programma così fatto, epperciò vagano in varie aspirazioni piuttosto indeterminate. Qualche volta si vorrebbe un assoluto predominio della classe meno colta (democrazia), locchè invero costituirebbe non un progresso, ma la decadenza della società; si vorrebbe che il popolo operajo fosse meno miserabile e fosse meglio retribuito e gli fosse guarentito il lavoro e altre cose simili; ma non si avverte, che se il capitale posseduto dai pochi fosse diffuso nella moltitudine sarebbe pochissima cosa e non medicherebbe la piaga. Le truppe permanenti senza dubbio sono un fattore essenzialissimo della

publica miseria, ma la loro abolizione per se stessa non migliorerebbe il vizio della nostra civiltà. Esso non è in queste cose, ma piuttosto nella viziata produzione del lavoro, che in una parola può essere definita: *produzione esuberante del superfluo e dell'appariscente, produzione insufficientissima del bisognevole.* Inoltre questo vizio capitale è sommamente gravato da uno sperpero di tempo, cosicchè l'operajo interessato non solo alla percezione, ma anche alla conservazione della propria giornata, spende il decuplo di tempo per produrre il decimo di lavoro.

Questi e altri vizi capitali dipendenti dalle profonde radici della società, non sono menomamente considerati nei programmi della rivoluzione sociale, epperciò il socialismo proclamato nei suoi programmi, è una semplice aspirazione delle massime che verranno. La realizzazione degli attuali è impossibile, ma i programmi avvenire saranno perfettamente realizzati. È, per così dire, un'idea nascente che per dominare nel mondo deve diventare un'idea adulta.

V.

Divisione della civiltà ethnica.

Colla distinzione delle tre razze archetypiche abbiamo distinto la specie humana nelle razze:

1) Che rimase in uno stato naturale e non produsse civiltà veruna;

2) Che produsse una civiltà stazionaria, epperciò non appartiene alla storia;

3) Che produsse una civiltà storicamente mobile, ossia una civiltà spirituale.

Abbiamo pure distinti i tre ordini archetypici della religiosità, cioè:

1) La religiosità che produsse una civiltà stazionaria, come quella dei popoli dell'Asia orientale (indiana e chinese);

2) La religiosità che produsse la storia, come per es. le credenze antropomorphe della Giudea, dell'Hellade e del Lazio;

3) La credenza christiana che si svolse nell'hodierna civiltà dell'Europa e dell'America.

La razza distingue gli uomini naturali, gli uomini immobilizzati nella loro costituzione civile, e finalmente gli uomini storicamente mobilizzati nel processo indefinito dalla civiltà. Ma la religiosità distingue la civiltà medesima; le civiltà stazionarie, le civiltà ethniche e finalmente le civiltà spirituali. Le razze si distinguono nella specie humana, ma la religiosità si distingue nella civiltà, e l'ethnicismo finalmente si distingue più specialmente nella forma politica di questa.

Anzitutto qui giova avvertire che il primo momento della religiosità appartiene all'Asia, ed è quello propriamente detto dei popoli che non si muovono storicamente; ma l'ethnicismo appartiene esclusivamente all'Europa, ed i popoli ethnici appartengono essenzialmente alla storia. Si può dire che gli egyziani, i popoli assyri, ed i giudei ebbero generalmente una storia, ma essi non entrano nella storia propriamente detta, perocchè le loro gesta o furono tradizionalmente conservate o poeticamente illustrate o mythicamente hyperbolizzate; perocchè i codici religiosi che ricordano i loro avvenimenti non sono documenti storici propriamente detti, e si può dire che le loro colossali civiltà lasciarono la semplice memoria positivamente prosaica nei loro monumenti. Le loro ethnicità furono sommamente amphibologiche e fortemente immerse nella theocrazia, perciò le loro memorie sono un miscuglio di avvenimenti mondani e di miracoli trascendentali, e, nonostante la ricchezza delle tradizioni e sopratutto dei codici religiosi, conosciamo assai poche cose positive della loro antica civiltà.

Il vero ethnicismo principia con un'assoluta indipendenza dal potere theocratico, ossia principia con una costituzione politica propriamente detta. Quest'ethnicismo primitivo appartiene alla Grecia. Noi vediamo senza dubbio i primi regnanti non poco dipendenti dal sacerdozio, come per es. vediamo Agamennone che per costituirsi re nella spedizione di Troja sacrifica la propria figlia Ifigenia; vediamo ancora la somma potenza del sacerdote Chalcante nell'accampamento greco. Altre cose di simil fatta troviamo ogni dove, ma sono semplici reminiscenze dell'asiatico dispotismo

sacerdotale. Generalmente si può dire che la costituzione greca nel suo totale storico svolgimento fu una costituzione prettamente laicale, e si può dire che la civiltà auspicata dall'ethnicismo è ben altro dalla civiltà theocratica (sia quella indistinta dei due poteri come la chinese, o quella dei principi subordinati al sacerdote, come quella degl'Indiani) e costituì quella che anco oggidì chiamiamo civiltà, ossia *la civiltà pagana*. Perciò una costituzione ethnica deve essere essenzialmente distinta da una costituzione theocratica, perocchè questa non appartiene mai alla storia, quella sempre vi appartiene. Epperciò gl'Europei ethnicamente costituiti si svolsero storicamente dall'uno in altro systema di civiltà dai tempi più remoti fino ai nostri giorni.

L'ethnicismo si distingue in tre ordini capitali:

1) Quello della civiltà pagana;

2) Quello della civiltà christiana;

3) Quello della civiltà riformata, ossia della nostra civiltà prossima avvenire.

Il primo ordine appartiene alla civiltà pagana, e si può chiamare un ordine prettamente ethnico, perocchè il suo fondamento essenzialissimo è il patriotismo. Gl'antichi considerarono l'interesse del paese come il solo supremo interesse, epperciò furono heroi e valorosi difensori della patria. Tutti gli altri interessi, non solo la coltura, l'arte e la scienza etc., ma anche la morale, la civiltà etc., erano subordinati a questo ch'era supremo. Quando un antico aveva detto di aver beneficata la patria, checchè avesse fatto, era pienamente giustificato e altamente celebrato. Generalmente nell'antichità non si considerano le prerogative d'un soggetto, ma semplicemente i servigi da lui resi alla patria. Questi servigi sono la sola misura delle retribuzioni che gli competono e della celebrità da lui meritata. Ethnicismo e patriotismo presso l'antichità pagana è pressochè la stessa cosa, perocchè in ogni cosa si considera sempre la mera patriotica unità. Così gli stranieri presso i Greci ed i Romani erano pochissimo pregiati, ma se uno straniero si fosse valorosamente impegnato nella guerra, ed avesse assai efficacemente difeso il loro paese, era facilmente honorato come un cittadino. Qualunque altra prerogativa fosse

posseduta dal soggetto paesano o straniero, era considerata di pochissimo conto, e la stessa coltura era dagli antichi (Greci e Romani) chiamata *ozio*, perocchè il soggetto era totalmente compreso nella politica e nell'arte della guerra. La civiltà pagana era fondata sopra un ethnicismo synonimo di patriotismo, epperciò quando esso ethnicismo venne meno (come per es. nelle conquiste dell'Impero romano) anche la civiltà venne meno, e subì una crisi che la condusse a una nuova civiltà traverso un lungo intervallo di barbarie.

Il secondo ordine dell'ethnicismo è propriamente quello che considera l'unità politica assai più che l'unità nazionale. Qui si considera lo Stato assai più che la nazione, epperciò lo Stato può essere un aggregato di varie nazioni con un governo comune. Le suddette nazioni possono essere federate fra loro (come per esempio i Cantoni della Svizzera e gli Stati Uniti dell'America), ovvero semplicemente distinte con varie autonomie (come per esempio la monarchia austriaca). Le nazioni più civili dell' hodierna Europa sono quasi tutte ethnicamente costituite, epperciò sembrerebbero analoghe alle costituzioni antiche (pagane); ma le hodierne sommamente differiscono da quelle nazioni antiche, perocchè nel loro svolgimento storico non considerano il solo interesse capitale della patria, ma gli alti interessi assai più concreti della civiltà, dell'humanità, della morale e così oltre.

Sotto questo rispetto vogliono essere considerate le nazioni hodierne che sembrano costituite con una rigorosa ethnicità, per esempio l'Inghilterra, la Francia, la Germania, l'Italia e la Spagna. Tutte queste nazioni professano un culto fervoroso alla libertà, e se apprezzano sommamente l'indipendenza nazionale, è perchè la considerano un mezzo necessarissimo alla libertà. In questo senso vuol essere interpretato l'ethnicismo dei nostri tempi, che assai differisce dall' antico; tutte le nuove costumanze della pace e della guerra si vogliono sempre giustificare con un qualche titolo di civiltà, di giustizia, di morale o altro, non mai di semplice patriotismo. Così sommariamente questo secondo ordine dell'ethnicismo assai differisce dall'antico, perocchè vi è compresa qualche categoria spirituale assai più concreta del semplice patriotismo.

Sotto questo rispetto hanno ragione i clericali quando affermano che i bisogni della Coscienza religiosa sono assai più positivi delle semplici aspirazioni nazionali. Dico, hanno ragione, quando si voglia interpretare l'ethnicismo a mo' dell'antichità come un semplice patriotismo, e si faccia astrazione dalle suaccennate categorie che distinguono l'ethnicismo hodierno dall'antico. Perciò questo secondo ordine dell'ethnicismo s'è chiamato christiano, perocchè vi predominano le idee christiane.

Il terzo stadio dell'ethnicismo è la perfetta soppressione delle individuazioni nazionali, ossia non è lasciata alle medesime il diritto che concerne i popoli circonvicini. L'hodierno congresso Europeo (che si fa nell'occasioni di alte questioni internazionali) è un prognostico embryonale di questa nuova costituzione. Essa veramente non è una realtà, ma semplicemente un'aspirazione dell'hodierna rivoluzione; è assai imperfettamente presentita e le aspirazioni partigiane, democratiche, socialistiche, razionaliste e così oltre, sono confusi prognostici di essa che è da venire. Esse aspirazioni provano semplicemente che l'hodierna società non è più costituita compatibilmente coi nostri bisogni, ma piuttosto una residua reminiscenza d'un tempo passato, che fu ben altro dal nostro. I vapori, i telegraphi, le strade ferrate e altre simili cose propagarono l'industria, il commercio e qualche civiltà si può dire in tutto il mondo; ed i nostri contemporanei sentono ovunque il bisogno d'una nuova costituzione sociale, ma non la sanno convenientemente determinare.

Completa soppressione delle individuazioni nazionali — Aspirazione Socialismo

Per la nuova costituzione sociale:

Una nuova costituzione deve contenere anzitutto:

1) Una radicale riforma della società, principalmente una modificazione al diritto di proprietà;

2) Una perfetta trasformazione delle individuazioni nazionali, cosicchè possano conservare liberamente il governo delle cose loro, ma non più quello che concerne un rapporto con un altro popolo;

3) Che in ogni costituzione domini il diritto del suffragio, ma non solo quello della maggioranza, anche quello delle minoranze; che ogni numero sufficiente possa consociarsi e costituirsi una società homogenea.

(1) quest'allusione pare evidentemente che P. Ceretti si tenesse al corrente della politica contemporanea – Non era completamente isolato dal mondo. Come va che nel periodo epico della nostra Indipendenza Nazionale l'a. nostro non ha alzato la voce, né prestato il suo braccio? – L'autore scriveva questo nel 1878!

Queste riforme non sono riforme astratte dell'organismo esteriore, ma piuttosto della spiritualità operaja di esso organismo. Epperciò suppongono un fondamento generalissimo e comune a tutte le società. Questo fondamento generalissimo e, per così dire, dogmatico della nuova società, è la coltura obbligatoria. Tutte le società fino ai nostri giorni hanno potuto svolgersi ciecamente nella rivoluzione più o meno civilizzatrice sulla base di una moltitudine incolta; epperciò fu un cieco urto e riurto di passioni partigiane, di Chiesa, di Stato, di Dynastie e così oltre; da questa generale condizione dell'humanità vuolsi reagire efficacemente con una generale coltura; coltura generale, ma non semplicemente technica e formale, come s'usa per lo più nella nostra società; la dev'essere una coltura efficace, che sostituisca l'insegnamento religioso. Tutti hanno il diritto di esercire liberamente le proprie opinioni, ma nessuno ha diritto di praticare ignorantemente, di non conoscere le istituzioni alle quali deve servire. Gli incapaci e gli interdetti non devono partecipare alla società; questa deve constare di persone che conoscano positivamente l'elemento in cui sono destinati a vivere.

Noi non vogliamo architettare un nuovo edificio sociale, ma diciamo in genere che il suddetto edificio sarà buono o gramo se la coltura o l'incoltura sia il suo fondamento. Perciò consideriamo libera quella coltura spregiudicata ed essenzialmente philosophica, accessibile a tutti i soggetti humani, ai quali sia pure accessibile un insegnamento religioso. È questa la vera religione universale della posterità, non quelle scipite formole religiose d'una sola verità, d'una sola vera religione e altre cose simili che perpetuarono fino ai nostri giorni l'urto e riurto delle humane passioni. Ponete una società di ragazzi, e questi immediatamente s'arrufferanno fra loro; ponete una società di adulti giudiziosi e si condurranno fra loro colla massima harmonia. Dal che segue che il fattore della discordia non è quel formalismo esteriore di cose che si vorrebbero riformare, ma semplicemente il nessun giudizio della moltitudine, epperciò il solo rimedio a questa generale calamità è la coltura, per la quale una moltitudine infantile diventa una moltitudine di soggetti adulti e giudiziosi.

VI.

Distinzioni delle generalità soggettive in se stesse

Il soggetto è il centro dell'organismo, che abbiamo trattato. Gli organismi spirituali, siano semplici aggregazioni, ovvero organismi sociali, hanno sempre il loro vero elemento nella soggettività; i soggetti ne sono per così dire i veri fattori e l'organismo sociale ne è semplicemene il prodotto; perciò considero come una astratta esteriorità dell' idea il sogno di migliorare l'organismo sociale riformandolo esteriormente alla soggettività, ossia riformando le istituzioni e le costumanze, non il soggetto che le crea. Queste istituzioni e costumanze oggettive senza dubbio contribuiscono fortemente a formulare il soggetto, ma non si deve mai dimenticare che se esse reagiscono sull'educazione di quello e se il soggetto stesso è l'unità dei rapporti oggettivi, è pur sempre esso il vero germe che li crea.

Soggetto e oggetto sono meramente due termini della distinzione, e la Coscienza è la loro unità generale; ma assai più con verità si può dire, che la Coscienza crea essi termini della distinzione e pone il soggetto come fattore e l'oggetto come prodotto; si può dire che il soggetto crea la propria oggettività, ma se si parlasse inversamente, il linguaggio riuscirebbe improprio. Perciò coloro che si studiano di riformare le costumanze e le istituzioni senza riformare il soggetto abortiscono nella loro opera quasi sempre.

È questo il lato più debole di quel partito così detto liberale, perocchè il systema della nostra società, il lavoro dell'industria e del commercio reclamano un certo macchinalismo del soggetto, e costoro presumono di liberalizzare la popolazione sulla base di una necessaria incoltura. Sotto questo rispetto il partito detto clericale vede assai più profondamente e sa che l'uomo in massima parte è il risultato della propria coltura e sa positivamente che promuovendo una vera coltura popolare esso si suiciderebbe, epperciò si studia di favorire bensì la coltura, ma di pervertirla a proprio profitto, affinchè le generazioni cre-

(1) Vedi a pag. 70 per una contraddizione -

Ragione della superiorità dei clericali sopra i liberali. Ceretti adunque è anticlericale

scenti riescano favorevoli alla setta. La superiorità dei clericali sopra i liberali è adunque in questa cosa: i clericali apprezzano sommamente la coltura, e sanno che l'uomo è il risultato della propria coltura; i liberali l'apprezzano poco ed abbandonano la loro causa a quell'educazione naturale del mondo alla quale la massima parte degli uomini non partecipa fortemente.

Abbiamo distinto la generalità dell' humana specie

1) *Nelle sue razze*, così che le razze che produssero una civiltà furono distinte da quelle che non ne produssero veruna;

2) *Nella religiosità*, così che le religioni che produssero una civiltà stazionaria si distinsero da quelle che produssero una civiltà veramente storica;

3) *Nell'ethnicismo*, cosicchè le nazioni antiche, basate sopra il mero patriotismo, si distinsero dall' hodierne, che al patriotismo associarono sempre qualche categoria humanitaria e spirituale, per es. la morale, la giustizia, la libertà e altre cose simili, le quali non suscitano il sentimento d'una nazione, ma il sentimento di tutto il genere humano;

Questa distinzione della specie humana non si deve considerare come categoricamente oggettiva (perocchè la *razza*, la *religione* e la *nazionalità* differiscono nei vari popoli), ma una semplice generalità di detta specie congregata in un più o meno intimo organismo sociale.

La categoria che hora dobbiamo trattare, più specialmente concerne la soggettività, e si distingue in tre ordini capitali;

1) Il temperamento del soggetto;

2) Il genio di esso soggetto;

3) Le condizioni sociali della persona.

Questi tre ordini capitali della soggettività non sono tre ordini parimenti interessanti. Il primo ordine, ossia il temperamento, ricorda moltissimo dell' immediata naturalità: epperciò non solo i soggetti di tutti i popoli civili hanno un loro proprio temperamento, ma anche i naturali hanno un temperamento loro proprio che sortirono dalla nascita. Così si dice che certe prerogative si possono acquistare nella vita, ma il temperamento nasce con noi. Il secondo ordine capitale, ossia il genio, è assai

più esplicita proprietà del soggetto; così tutti i soggetti indistintamente posseggono un loro proprio temperamento, ma pochissimi soggetti hanno un genio loro proprio che li distingua. Il genio è, propriamente parlando, una certa categoria fortemente soggettivata e assai più fortemente che negli altri soggetti. Così si può dire che il soggetto considerato in questa astratta categoria è più profondamente soggettivato che non gli altri soggetti. Sarà la musica, la poesia, ma questa sua predominante predisposizione è sempre una facoltà piuttosto immediata. Così si può dire che un Tizio sia un genio poetico, un genio musicale, ecc., ma non si può dire che sia un genio philosophico, si conoscono fanciulli bravi musici, ma molto meno bravi poeti, e non si conosce verun giovane profondo philosopho, perocchè le arti sono in massima parte un prodotto della prima natura, ma la speculazione è sempre un prodotto di un lungo lavoro del pensiero.

Il terzo ordine, ossia la condizione personale, ha il carattere proprio del soggetto in un tale ordine sociale. Così per es. un medico tedesco differisce da un medico italiano non solo come uomo, ma come professionista, sendo cresciuto professionista in un organismo sociale assai diverso dal nostro.

Questi tre ordini capitali della soggettività riposano sopra un principio generale di condizionalità soggettiva, la quale condizionalità è strettamente soggettiva, ma appartiene alla natura del soggetto, a quella natura generale comune a tutti i soggetti. È generalmente la condizione del soggetto, come per es. la sanità, la malattia, il sesso, l'età e altre simili, quella che lo predispone a tenere una strada piuttosto che un'altra nella vita mondana. Queste condizioni soggettive vogliono essere diligentemente esaminate, perocchè il soggetto da esse ripete la sua prima vocazione nella vita.

VII.

Condizioni generali del soggetto.

La prima cosa che vuolsi considerare sotto questo riguardo è il sesso del soggetto humano. Il sesso femminile ha ben altre esigenze che non quelle del sesso mascolino. Prescindendo dalla mestruazione particolare alla donna civile, basta avvertire che la donna deve partorire, allattare ed allevare il proprio bambino. Inoltre la donna deve subire gl' incomodi della gestazione: principia a vivere come tale nel rapporto dell'amore e finisce con esso rapporto. L' uomo può avere interessi di primo ordine anche nella sua tarda età, per es. egli può vivere dietro la celebrità, l' autorità, ecc., può vivere nell'arte, nella scienza e così via; ma queste cose non harmonizzano col sesso femminile, e si può dire, generalmente parlando, che la donna finisce di vivere quando finisce di amare. La vita che precede e segue l'amore nella donna è una vita semplicemente vegetativa; si può dire che la sua spiritualità sia morta, e vive semplicemente nella prospettiva dell'avvenire o nella reminiscenza del passato. Perciò si dice che per praticare grandi cose in questo mondo, prescindendo da ogni cosa rimanente, necessita nascere maschio, non femmina.

La seconda condizione importante del soggetto è il suo stato di sanità o di malattia; questa condizione è sommamente importante per ogni soggetto non solo humano, ma vivente. Il soggetto sano versa nel libero esercizio delle sue facoltà; il soggetto ammalato è più o meno impedito in esso libero esercizio. Perciò sono sommamente pregevoli quelle facoltà che non facilmente sono affette dalla malattia. Un individuo può esercire liberamente quelle tali facoltà che non sono impedite dalla malattia; ma siccome ogni facoltà soggettiva può ammalarsi, così si dice che la sola veramente immune da ogni malattia è la Coscienza assoluta nella quale nascono, vivono e muoiono le Coscienze soggettive.

La terza condizione generale del soggetto è l'età. Vi è una certa età nella quale il soggetto, ossia la soggettività, non è pur anco cresciuto; età nella quale il soggetto è inetto di mente e di

corpo e non possiede lo spirito humano, se non come attitudine di facoltà che progressivamente verranno. È l'età infantile, nella quale tutti i soggetti devono necessariamente versare. Generalmente si può avvertire che lo sviluppo di un soggetto è tanto più tardo quanto più ricco di determinazioni. È questa la vera ragione per la quale molte specie animali istintive si sviluppano assai prestamente. Si può dire che a questi animali la natura ha dato tutto l'occorrente, ed alla loro specie non occorre veruna attitudine, epperciò poco o nulla imparano durante la loro vita. Gli uomini sotto questo riguardo sono tra le specie animali che si sviluppano assai tardi. Pare che certi animali meravigliosamente longevi, per es. l'elephante, facciano eccezione a questa regola, ma basta osservare che un uomo di dieci anni, relativamente alla sua tarda vecchiaja, sa molto meno che un elephante relativamente alla sua tarda vecchiaja. Quando si voglia istituire un paragone sotto questo rispetto necessita osservare la relatività dell'età, non il loro sviluppo astratto, perocchè questo dipende meramente dalla specie. Vi è pure un'età nella quale il soggetto non è più atto ad esercire le facoltà della vita, epperciò è prossimo a congedarsi dal mondo; è questa l'estrema vecchiaja, che differisce assai dall'età infantile in quanto che quella è un progressivo avvicinamento all'età in che fruirà la vita, questa un progressivo allontanamento da un passato che non è più in nostro potere.

VIII.

I temperamenti.

Il vero ordine che costituisce la società civile in questa vita mondana è primamente il *temperamento.* I temperamenti sono molti, ma considerati diligentemente si possono ridurre a tre elementari.

1) Il *sanguigno* nel quale predomina l'esteriorità, e che generalmente appetisce le sodisfazioni occasionali della vita. È il temperamento migliore per il godimento della vita esteriore;

le sue habitudini sono la costante allegria, e quelli svagamenti comuni della società, che si chiamano passatempi; la tavola, l'amore, i trastulli e altre cose simili sono l'essenzialissima sua aspirazione. Questo temperamento è piuttosto imaginoso, ma anche dominato da imaginazioni leggere e fugaci, per le quali difficilmente questo soggetto potrà distinguersi fra gli altri con una forte predisposizione. È il soggetto comune, piuttosto sodisfatto della vita mondana in cui versa, e sommamente atto a gustare i piaceri occasionali della vita.

2) Il temperamento *flemmatico* differisce piuttosto fortemente dal *sanguigno*. Questo è imaginoso e dedito alle sodisfazioni non esclusivamente sensuali, ma a tutte quelle, tuttochè leggere e fugaci, della occasionalità esteriore. Il flemmatico per lo contrario è dedito pressochè esclusivamente alla sensualità, e più precisamente a quella sensualità che non suppone una forte energia. Per esempio, è dedito alla tavola, alla vita agiata e così via, piuttosto che alle inquietudini ed alle procellosità dell'amore. Il temperamento flemmatico cerca anzitutto nella corporalità le proprie sodisfazioni, epperciò è piuttosto raccolto nella sua propria persona; questo raccoglimento non è molto nobile, perocchè è corporale piuttosto che spirituale. Il temperamento sanguigno, per lo contrario, è di persona assai meno raccolta in se stessa, ma piuttosto inclinevole all'esteriorità, la quale, tuttochè sempre leggera e fugace, qualche volta è un'esteriorità piuttosto spirituale. Così, per es., la vanità e l'amore fortuito possono interessare questo temperamento e mediante queste passioni la persona può nobilitarsi.

3) Il temperamento *bilioso* costituisce una forma soggettiva assai diversa dalla sanguigna e dalla flemmatica. Anzitutto giova osservare che tutte le affezioni psychiche o corporali si radicano profondamente e perdurano tenacemente in questo temperamento, ma egli non è così facile ad abbandonarsi alle affezioni come il sanguigno. Il sanguigno presto riceve e presto cancella, il bilioso riceve difficilmente, ma assai difficilmente cancella. Il suo caratteristico essenziale è la fermezza di proposito, ossia la costanza in ogni cosa. Questo caratteristico in uno

spirito idiota sarà rigidità e pedanteria, ma in uno spirito ricco di facoltà mentala è una fermezza di magnanimi propositi. Tuttochè il temperamento non dipenda in verun modo nè dalla coltura nè dall'ingegno e sia una mera qualità naturale, pure si può dire che quasi tutti gli uomini grandi in ogni sphera appartengono quasi sempre a questo temperamento. Questo avviene perchè la grandezza è incompatibile colla leggerezza spirituale dei sanguigni e coll'apathia sensuale dei flemmatici.

Quando si parla di temperamenti e si distinguono, per es., sanguigno, flemmatico e bilioso, s'intende sempre che tutti i soggetti risultano dalla fusione di questi tre temperamenti, ma in taluni predomina il bilioso, in tali altri il sanguigno e così oltre. Dal che risulta che due o più individui prettamente sanguigni non sono identici fra loro; il sanguigno predomina in tutti, ma con varia misura, cosicchè essa misura è appunto l'indice esatto di esso temperamento. Quando si dice che Paolo e Pietro posseggono un temperamento bilioso, ma Giovanni e Francesco ne posseggono uno sanguigno, vuol dire, che in quelli predomina esplicitamente il bilioso ed in questi il sanguigno, ma non si arguisce menomamente che Paolo con Pietro, o Giovanni con Francesco, debbano somigliarsi nel temperamento. L'uno può essere appena sanguigno e l'altro eminentemente sanguigno, così da essere sommamente dissomiglianti fra loro. Può essere, per es., che due temperamenti di nome diverso siano vicinissimi; questo avviene quando amendue si trovano presso un limite comune, per cui l'uno accenna più specialmente ad un tale temperamento, l'altro ad un altro, ma pochissimo manca perchè i suddetti temperamenti s'identifichino fra loro. Generalmente giova considerare che tutti i soggetti posseggono una fusione di tali tre elementi e che le gradazioni colle quali si distinguono fra loro possono essere innumerevoli.

I temperamenti provocano senza dubbio certe specifiche facoltà spirituali, ma queste facoltà non affettano menomamente le facoltà mentali, nè provocano più o meno la coltura. Il caratteristico, che più fortemente sembra dipendere in parte dal temperamento, è il così detto *carattere*, per cui si può dire che un

Tizio è volubile, l'altro è assai più costante, un Tizio è allegro, l'altro è assai più melanchonico e così oltre. Tutte queste cose non presuppongono punto una certa misura d'ingegno e di coltura, ma una semplice naturale disposizione. Vi sono certi soggetti nei quali verun temperamento è esplicito come tale, ovvero nei quali esso è perfettamente subordinato alla volontà. Sono questi i soggetti philosophi. Quando si dice Tizio possiede un tale temperamento e le sue disposizioni si devono al suo temperamento, s'intende che questa qualità naturale non è stata sufficientemente elaborata dal suo spirito, epperciò la si può manifestare nella sua genuina naturalità. I philosophi generalmente non hanno temperamento veruno, ovvero non ne permettono il predominio naturale di veruno. Fanno predominare quel tale che sia requisito dall'interesse spirituale della momentaneità. Eglino possono spiritualmente concentrare, ossia provocare una facoltà acquisita dalle esigenze momentanee, ma eglino non posseggono naturalmente nel loro spirito esse facoltà; sanno crearle e le creano sempre dalla facoltà pensante, che in loro è sommamente sviluppata. Così, per es., eglino non possederanno memorialmente una formula mathematica per sciogliere un tal problema, ma sapranno pensare mathematicamente esso problema, epperciò creare una qualche formola che risponda allo scopo. Così nell'ordine corporale le bestie più robuste non posseggono una forza portentosa in certe membra, ma nelle momentanee esigenze possono concentrare tutta la loro vitalità, ossia forza muscolare, in esse membra. È questo il vero distintivo del soggetto spiritualmente robusto; il soggetto robusto subordina alla propria volontà ogni facoltà naturale, e non possiede se non facoltà dalla sua propria soggettività acquisite durante la vita, piuttosto che veruna facoltà istintiva a lui nella nascita data dalla natura e sviluppata nel suo corpo senza il menomo concorso della propria volontà. La differenza vera fra un sommo philosopho ed un soggetto volgare è questa; il philosopho è autore e padrone della sua propria volontà, il soggetto volgare è ancora quale è stato fatto dalla natura, vale a dire, è dominato da' suoi propri istinti naturali. Così generalmente si può dire che nella gente comune il tempe-

ramento è molto, ma negli spiriti fortemente costituiti il temperamento è pressochè nulla; in quella domina la natura, in questi la propria volontà spirituale. volontà assoluta.

IX.

Il genio.

Il genio è una proprietà soggettiva, indipendente in massima parte dal grado di civiltà, e sopratutto dalla specifica nazionalità. Il genio è una proprietà della nascita che cresce indipendentemente dalla volontà del soggetto; esso non è il risultato dell'educazione del soggetto stesso, ma dell'educazione delle generazioni pregresse. Quando si parla di un'educazione che precede le generazioni e si realizza successivamente nei soggetti, parliamo d'una funzione essenzialmente trascendentale, cioè d'una funzione che essenzialmente trascende i limiti dell'intelligenza riflessa. Perciò dobbiamo abbandonare quest'argomento e riscendere in un ordine, nel quale gli empirici documenti posseggono la loro autorità.

Abbiamo detto che il genio è indipendente dal grado di civiltà, s'intende che esso si realizza in tutti i gradi di civiltà, ma naturalmente sotto forme convenevoli ai vari gradi. Così, per es., ha potuto vivere duemila anni fa un genio nella China, che fosse per tal paese di quel tempo quale oggidì sarebbe un genio germanico per la Germania del nostro tempo; quello sta alla China di quel tempo come questo alla Germania del nostro tempo; ma certamente troveremo la massima discrepanza se compariamo quei due genii fra loro.

Il genio è una facoltà naturale che si acquista colla nascita, e questa facoltà è tanto più esplicita quanto più è facoltà immediata. Così, per esempio, si può dire, che il genio è il sommo grado spirituale dell'istintività; sommo grado, ma pur sempre dell'istintività. Perciò si possono vedere ragazzi prodigiosi nelle opere del genio, ma nessuno in quelle d'una vera facoltà concettiva. Se ne sono visti di pittori e di musici meravigliosi; altri con un certo genio poetico (tale poesia però è sempre la poesia

d'un ragazzo). Se si dicesse invece che un adolescente è un sommo philosopho, si direbbe una cosa assolutamente impossibile, perocchè i sommi risultati della speculazione non appartengono mai al genio immediato, ma al lungo lavoro d'una facoltà eminentemente concettiva, la quale presuppone i principii generali dell'empirismo.

Nel genio si distinguono tre caratteristici gradi.

Il primo è il genio semplicemente *macchinale*, il quale è il più naturale di tutti, ossia il meno spirituale, epperciò anche il più fortemente pronunciato. Individui di tal fatta sono inclinevoli a osservare diligentemente le forme degl'oggetti naturali e artificiali, ed hanno somma attitudine per imitarli perfettamente. Taluni trascendono questa facoltà imitativa, e sanno con vari elementi, formalmente diffusi nei vari oggetti naturali o artificiali, creare un oggetto perfettamente originale. È questo il vero genio, perocchè non è direttamente acquisito da un'imitazione esteriore. Gli animali istintivi posseggono questa facoltà assai più eminentemente dell' uomo, perocchè l' uomo ha sempre bisogno di una qualche osservazione per fabbricare un oggetto, ma l' animale istintivo esercita la propria industria, come per es. l'escavazione delle sue tane, la costruzione de' suoi nidi e così oltre, indipendentemente da qualsivoglia osservazione. Nei suddetti animali istintivi vediamo più chiaramente l'opera delle generazioni, perocchè ognuno d' essi esercita la propria industria affatto indipendentemente da ogni sua propria osservazione, ma esattamente identica a quella delle generazioni pregresse. Le varie specie si distinguono per una propria attitudine industriale che non è certo un genio spirituale propriamente detto, ma pur sempre un' attitudine immediata e potente come quella del genio.

Il secondo è un genio *psychico*, il quale più specificamente appartiene all'uomo. Si può dire che un tale individuo humano possegga una propria attitudine psychica, ma non si può dire che un tale individuo istintivo la possegga, perocchè l'istinto propriamente detto non appartiene all'individuo, ma alla specie. I soggetti humani posseggono tutti certe loro proprie facoltà psychiche, per le quali si distinguono dagli altri soggetti. Si può avvertire ge-

neralmente che le physionomie humane assai più differiscono fra loro, che non quelle delle bestie; ma la differenza psychica che distingue le loro disposizioni soggettive è assai maggiore. Il genio di esse facoltà psychiche si distingue generalmente dalla differenza di esse facoltà psychiche; è una certa facoltà così predominante nel soggetto che lo distacca fortemente dagli altri soggetti; si potrebbe dire che è una facoltà più fortemente soggettivata. Come nei soggetti humani si trovano specifiche attitudini mechaniche che si possono enunciare per *genio mechanico*, così si trovano forti attitudini psychiche che si devono denominare un genio per tali attitudini. Vi sono nella società certe persone che ne posseggono per certe qualità eminentemente psychiche, per es. la furberia, la prudenza e così oltre. Tali qualità nelle suddette persone non sono il risultato della propria osservazione, e nemmeno della propria riflessione, ma una vera attitudine naturale, che sortirono nascendo e crebbe colla loro età. Generalmente queste facoltà date da un genio naturale diventano prodigiose, se siano coltivate, e non possono essere facilmente pareggiate. Le attitudini fortemente pronunciate del soggetto volgare per lo più appartengono a questo secondo grado; epperciò nel volgo quando si dice che un tale soggetto ha molta attitudine psychica per certa cosa (*è un vero genio*), si deve intendere una certa attitudine psychica che in lui è fortemente pronunciata; dico psychica, perocchè se essa attitudine fosse veramente un'attitudine mentale, non potrebbe essere conosciuta dal volgo, e questo soggetto non sarebbe chiamato un genio.

Il terzo grado del genio appartiene più esplicitamente alla vera *mentalità*, e quando i soggetti veramente spirituali dichiarano che un Tizio è un genio, s' intende sempre che il Tizio ha una forte predisposizione a certe cose spirituali, per es. la pittura, la musica e così via.

Qui giova avvertire che qualche volta si dice un Tizio essere un genio per una cosa in cui non lo si può essere, se non mediante la coltura, e non lo si può essere per nascita, ma semplicemente pella coltura in quella specifica disciplina; orbene vero genio non può essere se non quello che può riuscire eminente

senza il sussidio di specifica coltura; altrimenti è quasi sempre una mera attitudine a imparare, che essenzialmente si distingue da esso, perocchè nulla può senza tale sussidio.

Generalmente si apprezzano certe facoltà naturali assai più delle spirituali, ossia quel sapere che si consegue immediatamente colla nascita e cresce con noi indipendentemente della nostra volontà, il quale si chiama *genio*; così lo si pregia assai più per la sua originalità, che non l'ingegno per la sua attitudine imitativa. Ma le facoltà spirituali sono assai più pregevoli delle naturali, perocchè queste nascono immediatamente e si fissano nell'istintualità, quelle possono svilupparsi indefinitamente, epperciò l'ingegno come facoltà spirituale è più pregevole del genio perchè facoltà più naturale; questo si limita alle creazioni esthetiche (artistiche), ma quello procede indefinitamente. È vero che sulla base del genio mediante una coltura anche le arti possono svilupparsi indefinitivamente, ma questa coltura suppone l'ingegno, ed il genio per se stesso non vi è punto atto, la sua radicale istintualità è troppo forte per poter imparare le cose altrui, le quali cose sono il distintivo della coltura stessa. Queste arti così supposte indefinitamente sviluppate mediante la coltura non appartengono al mero genio, ma solo possono appartenere all'unità del genio e dell'ingegno; questo senza di quello procede lentamente, ma procede; quello invece procede speditamente, ma arriva a un certo limite oltre il quale non lo può più.

Il vero genio è un'attitudine innata per una certa cosa, ed è generalmente inetto nelle cose per le quali non ha inclinazione. Difetta di quell' attitudine generale che è un atto caratteristico spirituale, e si chiama *intelligenza riflessa*. L'ingegno non è un'attitudine ingenita per una cosa speciale, ma è un' attitudine assai più generale, disposta ad imparare qualsivoglia cosa nella quale sia disciplinato. Così per esempio un sommo philosopho non si può dire aver acquisito dalla natura un genio, ma semplicemente un' attitudine a imparare, vale a dire, un forte ingegno che mediante una lunga coltura arrivò alla speculazione; egli sarebbe riuscito un eminente mathematico, un eminente chimico, un eminente naturalista ecc. se fosse stato coltivato in queste

speciali discipline, piuttosto che nei principii della scibilità. Generalmente parlando il forte ingegno è assai più pregevole del genio, ma questo consociato con quello nelle cose artistiche produrrà capolavori. Volgarmente i capolavori dell'arte si attribuiscono al genio, ma questo per se stesso può arrivare solamente a prodursi nelle prime epoche dell'arte; oltrepassate le quali, quelli non sono mai prodotti dal genio, ma piuttosto dalla sua unione con forte ingegno. La coltura, che nelle prime epoche è impossibile, in un tempo posteriore diventa necessaria per un capolavoro dell'arte.

Così si conchiude generalmente la considerazione sul genio, che una cosa imparata spiritualmente vale assai più d'una cosa ingenitamente saputa. L'ammirabile dynamica d'una rondine è assai infallibile; ma nullameno la rondine non conosce cosa veruna delle leggi dynamiche da lei eseguite; le bestie fanno molte cose assai infallibilmente perchè posseggono un'immediata istintualità delle medesime, ma non sanno cosa veruna perchè non posseggono la riflessione necessaria per acquisire quello che noi chiamiamo *sapere*. Il loro è un dato istintuale, ossia un' immediata facoltà operativa, il nostro è un sapere mediato e riflesso che si traduce in volontà per realizzarsi nell'opera, epperciò è un più lungo processo necessariamente mediato. Elleno (le bestie istintuali) posseggono molte cose immediatamente recondite nella loro istintualità, ma sarebbero inette a procedere nelle più rudimentali determinazioni; noi non possediamo veruna cosa da loro posseduta immediatamente, ma colla nostra riflessione mediativa facciamo le cose loro e altre molte, che elleno non sanno fare, e procediamo continuamente ed indefinitamente Ecco il vero distintivo del *genio* e dell'*ingegno*; quello è una facoltà immediata, questo una facoltà mediata; quello procede speditamente ed opera prodigiosamente, ma s'arresta nel suo limite oltre il quale non può procedere; questo procede lentamente e non opera prodigiosamente, ma non incontra mai verun limite oltre il quale non possa procedere.

X.

Condizione del soggetto nell'ambiente civile.

Un organismo civile suppone le soggettività che l'abbiano organizzato, epperciò vuolsi considerare come la risultante delle soggettività stesse. Esso poi è sempre un prodotto del lungo lavoro di molte generazioni, ossia presuppone una storia per la quale è arrivato a un certo grado di civiltà. Dal che seguita che l'organismo civile esprime sempre la vera condizione delle spiritualità che lo compongono, e non è mai nè maggiore nè minore di esse spiritualità.

Si dice che qualche volta l'idea publica è maggiore o minore del suo organismo sociale, epperciò si realizza una repentina mutazione di cose. Questa mutazione è simile a quella della bilancia che cade mediante un granello di miglio; il che vuol dire che sendo i due bacili della bilancia in equilibrio, bastò un granello di miglio a far cadere una parte. Le mutazioni repentine operate dalla rivoluzione significano che le istituzioni previgenti erano presso a spirare, epperciò collo spirare delle medesime nacquero le nuove.

Il soggetto occupa un posto definito nella società (la sua posizione sociale) e la somma di questi posti costituisce la *gerarchia dei poteri* nella società, i quali sommariamente sono esattamente identici al loro prodotto, ossia all'organismo sociale. Dal che seguita che se è vero che la società è il risultato dei soggetti che la compongono, è pur vero che i soggetti sono pure il risultato della società nella quale vivono. Società e soggetti si sviluppano in una storica reciprocità; non è, come si suppone, l'un termine che faccia l'altro, ma solamente amendue che si fanno reciprocamente.

Queste considerazioni generali circa il soggetto e la società sono destinate a chiarire la loro reciproca azione. Così per es. il soggetto asiatico non era un soggetto che si potesse liberamente muovere nel suo organismo civile; sortiva dalla nascita una classe definita (casta), dalla quale non poteva uscire. Questo posto

non era dato dalla società come tale, ma piuttosto dalla società come natura; egli era nato in una specifica casta nella quale sua vita durante doveva necessariamente rimanere. Il soggetto pagano era assai più libero nel suo organismo sociale, ma poteva essere non libero; uno schiavo poteva diventare libero ed un libero poteva diventar schiavo. La società non era irrigidita nelle sue caste, ma piuttosto mobilizzata nelle vicissitudini dei soggetti. Il soggetto christiano finalmente è un soggetto libero, necessariamente libero, che non può alienare la propria libertà; epperciò la società christiana può svolgersi storicamente nella sua totalità.

Un avanzo delle antiche caste asiatiche l'abbiamo nella nostra civiltà legalmente sancito. È questo il diritto di successione; la nostra società, che proclama la nessuna revertibilità dei meriti e demeriti, costituisce il soggetto meritevole o demeritevole dei vizi e delle virtù degli antenati. Theoricamente proclamiamo che tutti i cittadini sono uguali dinanzi alla legge, ma le sodisfazioni nel mondo si acquistano col denaro e questo denaro è dato in massima parte dagli antenati. Ecco l'ingiustizia della nostra società, contro la quale si ribella brutalmente e ferocemente il proletariato. È una ribellione cieca, vandalica, infruttuosa, perocchè non è consociata con veruna idea concreta degl'interessi per i quali vuole combattere.

Il vizio della nostra società è assai più profondo che non si immagina comunemente; ho detto altre volte che non è il solo vizio della mala distribuzione della ricchezza; la correzione di questo vizio non porterebbe un sensibile miglioramento; considerando il soggetto della nostra società possiamo capire che esso non è ancora realmente, ma solo virtualmente, libero; necessita una grande riforma, della quale il nostro tempo ha una semplice confusa aspirazione.

Considerando i soggetti nel rapporto colla loro posizione sociale non intendiamo menomamente di definire essa costituzione sociale. Diciamo semplicemente che il soggetto acquista in massima parte le sue qualità dalla posizione sociale alla quale è stato, o si è, destinato. Queste varie determinazioni si possono ridurre a tre elementari; così il soggetto ebbe nascendo certe qua-

lità naturali le quali possono in parte modificarsi nella posizione sociale, ma questa in ultima analysi si costituisce quasi sempre il più forte determinante.

Queste tre posizioni elementari sono:

1) Il soggetto che è destinato a operazioni più o meno macchinali, vale a dire, operazioni pressochè proprie delle gambe e delle braccia. È naturale che un bracciante, un operajo, un Tizio che professa un mestiere macchinale diventa corporalmente più robusto, ma intellettualmente assai più debole che un soggetto che debba lavorare coll'intelligenza. Generalmente parlando la popolazione più robusta corporalmente è quella destinata ai lavori corporali. È anche la popolazione che meno dissomiglia nei vari gradi della civiltà. Così si può dire che in tutti i paesi civili troviamo sempre un *popolo*, volgarmente detto; esso si somiglia assai più delle altre classi. Questo avviene perchè il *popolo* essendo più povero di qualità civili, ma più ricco di qualità naturali, conserva una madre natura press' a poco indipendente dal grado di civiltà. La gente del popolo si distingue certamente in vari costumi, giusta i mestieri che professa, e sotto questo riguardo si può veramente dire che il soggetto è fatto dalla sua quotidiana occupazione; ma fuori da questo mestiere l'uomo naturale si vede molto più nella gente popolana che nella civile propriamente detta.

2) La posizione sociale può essere quella data dalla civiltà alla gente che costituisce la media classe di ogni società. Questa gente partecipa assai più dell'ambiente sociale in che vive. Giova osservare che la classe del *popolo* nelle nostre società e in tutte quelle previssute fu meramente abbandonata all'immediata educazione del mondo in cui vive. L'educazione della scuola, ossia la coltura propriamente detta è quasi nulla in quella classe. La classe media per lo contrario riceve qualche poco una coltura dalla scuola, ed inoltre la sua educazione nel mondo è assai più civile, perocchè assai più civile è la gente colla quale pratica quotidianamente. Si può dire che da questa classe si hanno le persone più rigorosamente nazionali; così un francese della borghesia è più francese d'un francese appartenente a un'altra classe.

I costumi di questa gente sono assai più nazionali, e quando si vogliono conoscere le costumanze più nazionali vuolsi sempre considerare la mezza classe, non gli estremi. Il popolo non è sufficientemente colto per nazionalizzarsi genuinamente. Le persone dotte si nazionalizzano poco, perocchè ricevono la loro indole dalla coltura, piuttosto che dalla nazione.

In questa classe si trova poca varietà, o almeno minore che nel basso popolo. La varietà delle loro costumanze origina in parte dalle professioni, in parte però dalla maggiore o minore proprietà; locchè costituisce categorie poco numerose.

La collocazione sociale significherebbe assai più nettamente le differenze delle classi nel rapporto colla loro costituzione civile se le classi fossero coordinate giusta i gradi d'un'esplicita spiritualità (ossia ingegno e coltura) piuttosto che secondo quelli più materiali della proprietà. In ogni paese civile troviamo milionari, per es., prodigiosi per ricchezza e danaro e per idiotismo e per incoltura, cosicchè troviamo in alto, ossia sui più elevati scalini, una persona che figurerebbe meglio nell'infima plebe. Questo vizio generale non risulta dalla coordinazione dei soggetti, ma piuttosto da un vizio radicale della proprietà; perocchè una proprietà può essere il frutto della generazione non del soggetto, ed inoltre l'arricchire risulta da un lavoro macchinale piuttosto che spirituale.

3) La collocazione sociale veramente importante è quella dei sommi artisti, letterati, scienziati e philosophi, che costituiscono la *nazione*. Questi non palesano fortemente la nazione alla quale appartengono, perocchè sono fatti dalla propria coltura assai più che dalla nazione. Ciononostante il caratteristico è assai esplicito anche in questa gente, perocchè quella tale nazione ha potuto possibilitare la coltura da loro posseduta.

In questa classe le distinzioni sono generalmente spirituali, ed appartengono in massima parte alla loro propria specifica disciplina. Così per es. un naturalista differisce caratteristicamente da un giurista e così oltre. Si può dire che le qualità differenti delle persone in questa classe sono assai più comuni in tutti i paesi del mondo che non quelle delle altre classi. Questo avviene

perchè vi sono varie diversissime civiltà, ma la scienza è assai meno diversa, ed è, per così dire, più generale.

Rimane una personalità, che nei vari paesi è assai meno differente di quelle dedite alle discipline finite; è questo il *philosopho*, il quale per es. non acquista il suo proprio sapere dall'ambiente sociale o scolastico in cui vive, ma piuttosto dal suo proprio studio, e sopratutto dall'habito quotidiano della sua propria meditazione.

Il typo nazionale è assai esplicito nell'accento della lingua. Generalmente si può dire che il basso popolo parla coll'accento strettissimo del proprio paese, epperciò la lingua del popolo si distingue in certo modo dalla generale e le sue phrasi si chiamano *idiotismi*. La classe media parla invero coll'accento nazionale, ma assai meno del popolo; perciò uno straniero capisce la classe media assai più facilmente della moltitudine popolare. L'accento della classe media è un vero accento nazionale; le sue phrasi sono quelle comuni della lingua parlata, ma non si possono punto denominare idiotismi. Finalmente la terza classe, ossia quella eminentemente colta, parla quasi sempre senza accento veruno; il suo linguaggio è la lingua generale e nulla più; parlando d'un philosopho non si potrebbe dire facilmente se sia più fiorentino, o romano, o lombardo, ma semplicemente si può dire ch'egli parla coll'accento italiano.

Questa gente (i philosophi), la quale invero è pochissima, può distinguersi in parte con qualche costumanza loro propria (dipendente dal systema della sua philosophia), ma generalmente il suo studio principale non è quello di distinguersi dall'altra gente, ma di uniformarvisi perfettamente in ogni cosa. In questo caso si può veramente dire col proverbio che gli estremi si toccano; perocchè il philosopho, che nella sua intrinseca sostanzialità differisce così fortemente da tutte le altre persone, nel suo estrinseco formalismo è il meno originale, vale a dire, pratica ogni cosa senza la minima meraviglia delle varie costumanze; è l'uomo più adatto per vivere secondo le costumanze del paese in che si trova. (1)

(1) Secondo queste proposizioni, quanto fui stato poco filosofo, o Pietro Ceretti!

XI.

Generale condizione oggettiva della civiltà

Come gli uomini naturali ripetono in parte la loro natura dalle condizioni climateriche, dalla costituzione dell'aria e del suolo e così via, gli uomini civili ripetono in parte la loro indole dall'ambiente sociale in che vivono. L'organismo sociale, quando sviluppato in una certa civiltà, è sempre un fattore essenzialissimo dei soggetti da lui contenuti.

Ne abbiamo sommariamente riferito lo svolgimento storico nel suo rapporto generale coll'humanità. Ma quello era un semplice rapporto generale, per cui per es. la razza bianca e la gialla hanno prodotto una civiltà propria, le razze di colore non ne hanno prodotta alcuna; la religiosità asiatica ha prodotto una civiltà stazionaria, ma il paganesimo ed il christianesimo hanno prodotta una civiltà che si svolge storicamente; l'ethnicismo ha prodotto una civiltà necessariamente storica e che si svolge tuttavia nell'hodierna civiltà. Questi rapporti generali sono il vero fondamento della storia civile, ma nulla più. Hora dobbiamo studiare l'organismo civile come un'espressione oggettiva dello spirito, epperciò vuolsi considerare la civiltà non più nel suo mero rapporto generale coll'humanità, non più cioè una civiltà stazionaria ethnica che si svolge storicamente in una civiltà spirituale, ma sibbene l'organismo della civiltà nel suo svolgimento spirituale.

Da queste cose si arguisce che l'organismo civile non dovrà più esser meramente tale, ma un organismo spirituale; e sotto questo nome si comprende non più generalmente la civiltà, ma semplicemente la civiltà christiana.

Abbiamo visto che le civiltà asiatiche, più o meno theocraticamente costituite, sono civiltà essenzialmente stazionarie; abbiamo visto che la civiltà pagana, più o meno laicamente costituita, fu una civiltà ethnica, epperciò doveva perire colla nascita della religione humanitaria. I rapporti dell'organismo civile che hora dobbiamo studiare concernono il soggetto concreto come il più

semplice, ma assoluto elemento del medesimo. Quest'esame differisce tanto dalle prime considerazioni generali del rapporto dell'humanità coll'organismo sociale, come da quello puramente soggettivo della persona formata dall'organismo civile in cui vive. Quello considera l'humanità, questo considera il soggetto come tale, affetto esteriormente dal suo organismo civile da una concreta oggettivazione dello spirito nel suo organismo. Qui si considera l'organismo come la risultante spirituale delle idee e delle passioni che l'hanno costituito.

Generalmente possiamo avvertire che il fondamento di questo organismo (organismo della civiltà christiana) fu dapprima una mera opposizione di Stato e Chiesa.

Opposizione di Stato e Chiesa — Ragioni intime e ragioni storiche

Essa si è sviluppata perchè il germe del christianesimo nacque in contrasto alla civiltà pagana. L'idea fondamentale del christianesimo è l'opposizione allo Stato, essa per ciò si svolse storicamente in quella. Le altre religioni potevano essere date dai sacerdoti ai popoli che dovevano disciplinare, ma il christianesimo nacque da una reale sentita insufficienza della costituzione politica a disciplinare i popoli, ossia a penetrare nella loro intima Coscienza. Il christianesimo crebbe militando contro lo Stato, epperciò prosperò nelle condizioni barbariche, nelle quali lo Stato non poteva fiorire, e fu civilizzatore nella barbarie, ma fu un grave ostacolo allo svolgimento della civiltà più adulta.

La Chiesa (costituzione del christianesimo opposta allo Stato) ebbe un potere temporale ed aspirò a costituire l'Europa theocraticamente. L'antagonismo di questi due poteri heterogenei (temporale e spirituale) nella Chiesa doveva necessariamente riuscire a un antagonismo esplicito dell'uno contro all'altro potere. Questo antagonismo (sconosciuto all'Asia ed al paganesimo) è il vero fattore della civiltà christiana, epperciò anche oggidì negli Stati civili dell'Europa persevera una certa opposizione dello Stato e della Chiesa. Qui non si tratta semplicemente di due regnanti, ma piuttosto di due principii incompatibili fra loro. Quest'opposizione si svolge storicamente non sopra un astratto thema dynastico come sarebbe nella China, o sopra un astratto thema religioso come sarebbe nelle Indie, e neppure sopra un argomento

(1) La Chiesa dovrebbe rinunziare tosto al Potere Temporale per potere eseguire liberamente la sua Missione contro la insufficiente costituzione politica odierna — Tenendo il potere Temporale essa si trova costretta a combattere se stessa, poichè si attacca e si immedesima stoltamente in un organismo d'autorità che deve essere infranto dai suoi ideali

patriotico ed ethnico come sarebbe nella civiltà pagana, ma sopra un terreno concreto che concerne le più vitali categorie dello Stato.

Queste categorie sono numerose, ma si possono ridurre a tre elementi che sono il positivo fattore di tutte le altre; esse si svolsero successivamente così che nel primo stadio storico predomina la prima, nel secondo la seconda categoria che si svolge dalla prima, nel terzo la terza categoria che nasce dalla seconda. Queste tre categorie che costituiscono la vera essenzialità dello spirito objettivo sono: 1) il *Diritto;* 2) la *Morale;* 3) la *Coltura.*

Il predominio dell'una o dell'altra stabilisce il vero grado della civiltà, ossia determina la vera dignità dell'organismo civile. Quest'organismo fino a un certo stadio agita le mere contestazioni dello Stato e della Chiesa senza menomamente sospettare la contrarietà dei due systemi. Erano tali per es. le opposizioni faziose dei nostri comuni nel medio evo, e le prime controversie di philosophi scolastici che non menomavano punto la credenza christiana, così pure le fazioni esteriori dei guelfi e ghibellini.

Nel secondo stadio il vero termine dell'opposizione non è più un semplice formalismo come quello di Papa o Imperatore, ma l'intimità religiosa che si ribella a un'esteriorità mondana. Questo movimento è generalmente caratterizzato dalla riforma; qui l'opposizione ha un vero significato d'intimità morale come sarebbe il contrasto della moralità germanica alla corruttela romana. Questo secondo stadio che esordisce con una semplice reazione religiosa, finisce con un libero criticismo per es. della moralità indipendente dalla religione.

Il terzo stadio differisce da questo secondo, che propriamente si potrebbe chiamare stadio della moralità, ed auspica un principio affatto indipendente da ogni precettistica virtù effettiva del soggetto e dello Stato. In questo terzo stadio abbiamo propriamente parlando la *Coltura.* Il suo thema non è più una virtù soggettiva o sociale, ma semplicemente il sapere. San Giovanni diceva: *cercate anzitutto lo spirito, e lo spirito vi condurrà a tutte le verità.* Qui non si tratta d'insegnare qualche cosa come buona e qualche altra come non buona, ma semplicemente di acquistare il fattore

generale del bene e del male, affinchè il soggetto possa scegliere liberamente e coscientemente.

A questo terzo stadio nessuno Stato civile è arrivato pienamente, e si può dire che tutti discutono ancora le contestazioni dello Stato e della Chiesa, alcuni pochi trattano anche questioni più intime, per es., delle formole sociali, una riforma della moralità e così oltre; la sola Germania si può dire esordisca *embryonalmente* una civiltà sul terreno della coltura. Ma una publica coltura non si potrà conseguire se non con una radicale riforma dell'organismo sociale, vale a dire, colle istituzioni che rendano possibile un sufficiente acquisto di quella. (1)

XII.

Diritto.

L'essenzialità del diritto, ossia il suo caratteristico per il quale si distingue dalla religiosità e dalla morale è quello di essere un *precetto humano*. La religiosità è pure un precetto, ma precetto divino, ossia un articolo di legislazione divina; perciò gli articoli della religione si considerano invariabili, perocchè sono dati da Dio e nessun potere humano li potrebbe variare. La morale è pure *precettistica*, ma gli uomini devono approvarla, se no essa non sarebbe tale. Il solo diritto è un precetto humano il quale perciò si può humanamente riformare; differisce quindi essenzialmente dalla religiosità; differisce pure essenzialmente dalla morale, perocchè l'osservanza del diritto è coatta e non ha bisogno la sanzione di verun nostro sentimento o raziocinio.

Il Diritto è un precetto umano — Variabile. La Religiosità — precetto divino — Invariabile — Sanzione morale. La morale è un precetto umano — intangibile — fisso — invariabile. Sanzione morale. Il diritto è osservanza coatta non una sanzione morale.

Il diritto adunque non è un insegnamento, ma un precetto in tutta la literalità della parola. Perciò un giurista quando voglia patrocinare una qualche causa non considera se la legge sia giusta od ingiusta, sia ragionevole od irragionevole e così via, ma semplicemente se nel codice si trova quella tal legge che possa favorire alla propria causa o che si possa favorevolmente interpretare.

La storia del diritto è la storia esteriore del genere humano, ossia quella del suo spirito oggettivo, degli stadi successivi per i quali

(1) Questo pare in contraddizione con ciò che è detto a pag. 43 — a linea 5. e seg. Lì si dice = È un sogno inutile voler riformare l'organismo sociale riformando le sue istituzioni e le sue costumanze — bisogna cominciare la riforma dal soggetto che le crea — (Perciò [illegible] la coltura dell'uomo) E qui = Una publica coltura non si può conseguire se non con una radicale riforma dell'organismo sociale! [illegible] intendere forse di parlare d'una radicale riforma della pubblica istruzione —

vuol camminare verso la libertà e vuole nel suo organismo sociale costituirsi così libero come nella sua propria soggettività. Essa è perciò una progressiva emancipazione dello spirito soggettivo da un qualche predominio esteriore, come sarebbe da un padrone humano che voglia non solo la sua propria volontà soggettiva, ma anche quella del suo servo.

Gli stadi di questo svolgimento storico comprendono lo svolgimento generale dell'humanità. Il primo stadio è quello dell'uomo padrone di un altro uomo; il secondo è quello dell'uomo padrone delle cose che costituiscono la ricchezza; il terzo è quello dell'uomo padrone di se stesso. Il primo sotto varie forme si svolse in tutta la civiltà asiatica e nella pagana; il secondo appartiene più propriamente alla civiltà christiana; il terzo è un'aspirazione che sarà conseguita dal soggetto avvenire.

Nel paragrapho susseguente noi dobbiamo trattare partitamente questi tre stadi; così conosceremo che la storia dell'humanità è una lenta ma progressiva e continua emancipazione dello spirito, e quest'emancipazione nei suoi primordii procedette assai adagio, ma oggidì, ricca de' suoi mezzi acquisiti con una vita secolare, cammina assai meno lentamente verso la libertà.

XIII.

Caratteristico speciale delle forme giuridiche.

Quantunque abbiamo premesso che le specifiche forme del diritto non sarebbero trattate se non quali si svolsero e si svolgono nella civiltà christiana, pure esso diritto della civiltà christiana non può essere perfettamente capito se non mediante una retrospettiva occhiata allo svolgimento storico che l'ha preparato.

La civiltà christiana è la sola veramente spirituale, ossia quella che harmonizza col nostro concetto della civiltà; la patriarchale della China e la theocratica delle Indie, stazionarie, sono troppo estranee al nostro concetto di civiltà perchè il diritto delle medesime somigli quello che noi chiamiamo propriamente *diritto;* elleno sono troppo immerse nel dispotismo e nella theocrazia,

si stabilirono nelle varie parti ed originarono il feudalismo; sono ben altro da quelli del secolo quarto e quinto, che distrussero la civiltà pagana, devastarono ogni dove e scomparvero, perocchè questi incontrarono il christianesimo costituentesi come religione e furono da essa religione progressivamente mansuefatti e inciviliti; quelli non trovarono se non la dissoluzione di una civiltà fondata sulla forza e sulla schiavitù.

Il nuovo diritto, ossia il diritto christiano, esordisce con questo intervento barbarico. I coloni spaventati dalle universali scorrerie, cercarono un rifugio presso gli stessi capi di quelle Orde. Costoro volendosi stanziare, e guarentire i proprii possedimenti territoriali, fondarono ogni dove guerreschi propugnacoli, che si chiamarono castelli, e più tardi furono il nucleo della nuova civiltà; i coloni si rifugiarono intorno a questi castelli ed alimentarono il feudatario capo delle orde guerresche, e dal castello contro le scorrerie vagabonde difesero se stessi, il feudatario e le cose loro. Il feudatario naturalmente, sendo il più forte di tutti, perocchè armato di ferro contro una moltitudine inerme, era il padrone assoluto delle loro persone, dei loro terreni e disponeva pienamente della loro volontà. Egli aveva un concreto interesse nel sostentamento e nella tutela di questa moltitudine inerme, perciocchè dalla medesima percepiva non solo un ajuto alla difesa contro le nemiche scorrerie, ma anche un tributo arbitrariamente determinabile e solo compatibile colla loro sussistenza. Egli era il vero padrone d'ogni cosa, ed eglino erano protetti solamente in quanto che il loro sostentamento, la coltivazione dei loro terreni, giovasse al feudatario.

Questa formola primitiva del diritto feudale durò lungo tempo e noi ne troviamo anche nel secolo decimoquarto molte evidenti reliquie. L'inaudite crudeltà ed il feroce arbitrio di quei tempi sono tuttavia superstiti nei ducati dell'esordiente civile Europa. Questa prima forma del diritto non occorre sia distinta nelle tre succennate categorie, perocchè il feudatario è padrone d'ogni cosa forse più dispoticamente dell'Imperatore chinese. Quegli invero è libero nella sua barbarica sfrenata selvatichezza, ma questo ha un potentissimo freno nelle costumanze invariabili e sopra

tutto nella sua propria educazione. Il diritto christiano esordì con un arbitrio più selvaggio di quello proprio all'esordio della storia humanitaria a noi conosciuta, ma si svolse poi in una civiltà assai più elaborata. Somiglia alle orbite di quei corpi celesti che sono molto eccentriche, ossia s'allontanano prodigiosamente per ritornare a una forte vicinanza.

La seconda formola del diritto è la sanzione theorica che nessuna persona possa possedere un'altra persona, che gl'enti personali o impersonali sanciti colla volontà dei dominanti possano legittimamente possedere. Da questa seconda forma fu theoricamente abolita la schiavitù diretta, ma succedette una positiva schiavitù indiretta. Il feudatario non poteva più possedere legittimamente le persone; ma il fondo da lui acquisito le possedeva legittimamente. Questa gente, così detti *servi della gleba*, era liberamente alienata e acquisita come una cosa indivisibile dal fondo, e costituiva, per così dire, come un' appendice del fondo. Il fondo, i fabbricati, le bestie necessarie per coltivarlo ed i lavoratori necessari per la coltivazione, erano sommariamente considerati una sola stessissima cosa, e costituivano il concreto della proprietà. A questa gente incombeva di lavorare il fondo per il padrone, ed al padrone incombeva semplicemente l'obligo di sostentarli. Le Abadie, i Conventi, etc., tutte le corporazioni religiose, percepivano un tributo da tutti i coloni, ma un tributo, la misura del quale era perfettamente determinata, il decimo d'ogni produzione, epperciò *decime* si chiamarono i diritti della Chiesa, e furono un precetto catechistico della Chiesa (nei doveri verso la Chiesa noi troviamo l'obligo di santificare le feste e quello di pagare le decime).

Il diritto di proprietà in questo secondo stadio è sancito come un diritto personale, ma è fruito anche dagl'enti impersonali (le così dette *mani morte*); inoltre gli enormi privilegi del clero e della nobiltà lo scemavano fortemente, tuttochè indirettamente. Non solo i corpi morali e religiosi potevano possedere, ma generalmente i nobili ed il clero possedevano una perfetta immunità. Erano questi i veri due Stati della società collegati a subordinare una moltitudine ignorante. Il clero era la mente, ed il nobile

castellano era il braccio; l'uno e l'altro erano vincolati in un reciproco servigio.

I servi della gleba e le immunità aristocratiche furono in massima parte aboliti; ma rimane tuttavia in questo secondo stadio (che perdura nella società) l'antico vizio della civiltà pagana, ossia l'*ethnicismo;* così che il soggetto non può essere libero, nella nostra civiltà, rimane sempre un servo della così detta *patria.* La patria è un'esigenza ineluttabile della nostra civiltà e il vizio radicale di essa è appunto quest'ineluttabile esigenza.

Questo secondo stadio si svolge progressivamente emancipando il soggetto da un nazionalismo, e le aspirazioni confuse della nostra rivoluzione hodierna sono appunto quest'emancipazione, epperciò la si chiama *internazionale.* La Chiesa Catholica surrogò bensì il proprio cosmopolitismo all'ethnicismo pagano, ma questa riforma differisce essenzialmente dalle aspirazioni dell'hodierna rivoluzione. Ella studiavasi piuttosto di sopprimere l'idea dello Stato e sostituire quella della Chiesa; ella conobbe che lo Stato è il vero vehicolo della storia, e che se l'Europa si costituisse theocraticamente sarebbe come l'Asia immobilizzata; volle sostituire la Chiesa allo Stato, ma la rivoluzione tende a sostituire lo Stato alla nazione, epperciò non vuole emanciparsi dallo Stato, ma piuttosto dalla Chiesa e dalla nazione come fomiti permanenti della guerra.

Le aspirazioni confuse antipatriottiche della Internazionale

Il Cosmopolitismo della Chiesa non entra nelle aspirazioni della rivoluzione odierna — La Chiesa vuole porre sè stessa in luogo dello Stato — La Rivoluzione vuol sostituire lo Stato alla Nazione emanciparsi dalla Chiesa — (1)

In questo secondo stadio si prepara un terzo stadio del diritto che sarà la perfetta emancipazione del soggetto, così che il soggetto si possa liberamente svolgere nello Stato come nella propria soggettività.

3° formale del diritto

Perfetta emancipazione del soggetto —

L'uomo è essenzialmente libero, nè può alienare la propria libertà; è questo un diritto universale theoricamente sancito da tutta la civiltà christiana. I servi coatti sono scomparsi, ma la schiavitù risulta indirettamente da un viziato diritto della proprietà. Prescindendo dai servigi politici, che il soggetto deve obligatoriamente allo Stato (è questo un avanzo dell'ethnicismo pagano), abbiamo una schiavitù che risulta dal succennato vizio giuridico della proprietà. Il nostro mondo civile è governato dai morti, e, nonostante il nostro presunto massimo liberalismo, ab-

Avanzi dell'etnicismo pagano

Servigi politici

Vizio giuridico della proprietà

(1) La Chiesa vuole emanciparsi dallo Stato affidandosi ad una Nazione teocratica —
La Rivoluzione vuole emanciparsi dalla Chiesa e dalla Nazione affidandosi allo Stato —
La Chiesa vuole eliminare lo Stato
La Rivoluzione vuol eliminare la Chiesa e la Nazione

biamo la libertà prettamente infantile. Il proletariato è schiavo coatto della propria indigenza, e coloro che non hanno più diritto alcuno in questo mondo (i morti) regolano i diritti dei superstiti, perocchè la proprietà è un diritto positivo in questo mondo civile e risulta quasi sempre dalla successione.

Il vizio capitale della nostra civiltà non è quello che stabilisce una classe più ricca di un'altra, ma semplicemente quello, come s'è detto, che impossibilita la coltura della popolazione, la quale affinchè non sia irrisoria deve, per lo meno, proseguire fino agli anni diciotto. Questo vizio capitale per cui nelle nostre società l'insegnamento religioso è necessario, questo vizio capitale, dico, è comune a tutte le civiltà vigenti sul nostro globo. Oltre ad esso che produce il proletariato e una necessaria conseguente schiavitù, sendo tutte le civiltà nostre costituite sulla base del patriotismo (piuttosto che su quella del semplice amore della civiltà stessa) (1): queste producono molte e diversissime schiavitù d'ordine prettamente politico.

Sotto questo riguardo fu spesso allegata la costituzione pontificia come eminentemente liberale, perocchè non ha coscrizione veruna, nè giurati, nè postriboli legali con donne legalmente matricolate, ma giova osservare sotto questo rispetto che alla coscrizione si sostituiscono le truppe mercenarie. I cittadini sono liberi e non sono chiamati sulle panche dei giurati, ma l'assenza di questa controlleria costituisce una spaventevole corruttibilità dei giudici, e la deficienza di postriboli legali universalizza la prostituzione. La soppressione di queste cose in una popolazione incoltissima, come già quella degli Stati Pontifici, non costituisce un sintomo di libertà, ma piuttosto la più profonda schiavitù, ossia la schiavitù spirituale. La misura della civiltà, come si è detto, è sempre la publica coltura, epperciò gli Stati Pontifici non si potrebbero reputare se non nell'infimo grado della civiltà. Infatti il typo ideale della civiltà pontificia è sempre la civiltà medioevale che noi chiamiamo barbarie profonda. La soppressione delle coscrizioni suppone la soppressione dell'ethnicismo, quella dei giurati suppone i giudici in posizione tale che non abbiano interesse veruno alla corruttibilità, quella dei postriboli

[Handwritten margin notes:] Il proletariato è schiavo della propria indigenza. I morti regolano i diritti de' superstiti colla successione —

Il vizio capitale della nostra civiltà è quello che impossibilita la coltura (fino a 18 anni) rende necessario l'insegnamento religioso produce il proletariato la schiavitù conseguente il patriottismo e molte altre schiavitù d'ordine politico

Critica della Costituzione pontificia allegata come eminentemente liberale — Truppe mercenarie, Spaventevole corruttibilità de' giudici, Universalizzazione della prostituzione, Più profonda schiavitù

Il tipo ideale della civiltà pontificia è sempre la civiltà medioevale che noi chiamiamo barbarie

(1) Le civiltà non si devono costituire sulla base del patriottismo ma su quella del semplice amore della civiltà stessa.

In una Costituzione liberale dovrebbero esservi questi requisiti:
- Soppressione dell'etnicismo
- " delle coscrizioni
- " del Diritto di successione
- Incorruttibilità de' giudici
- Libero connubio mediante consenso
- Coltura generale ed illimitata

legali suppone il libero connubio dell'uomo e della donna con un semplice reciproco consenso, epperciò suppone il nessun sraziocinio della publica opinione. Tutte queste cose poi suppongono in generale una publica coltura assai generalizzata ed assai inoltrata; in assenza delle suddette categorie la soppressione della coscrizione, dei giurati e delle matricole non costituisce una maggiore libertà, ma piuttosto una profondissima barbarie.

In tutti gli Stati civili della christianità, la publica coltura progredisce più o meno e sempre in ossequio della civiltà piuttosto che della patria. Noi possiamo però avvertire che, sotto il riguardo della politica emancipazione, gli Stati sedicenti più liberali, per es. quelli più democraticamente costituiti, non favoriscono menomamente la vera libertà del soggetto. Prescindiamo dalla coscrizione, per la quale tutti i cittadini sono destinati a combattere quando la così detta patria si giudichi in pericolo. Anche nei tempi normali della pace, il cittadino è aggravatissimo di servigi gratuiti e obligatorii che deve prestare allo Stato; si osservi sotto questo riguardo la costituzione Elvetica e quella degli Stati Uniti, che si giudicano eminentemente liberali. Sotto questo rispetto, la costituzione inglese, tuttochè macchiata di molti avanzi del feudalismo, è forse la più liberale. Gl'Inglesi non hanno coscrizione, non hanno donne matricolate, ma questo loro liberalismo è dato piuttosto dalla posizione eccezionale dell'Inghilterra e dal suo clima, nullameno colà queste cose fruttano il vero liberalismo del soggetto, che ivi è forse più libero che in qualunque altro paese. La Germania senza dubbio è più categoricamente avviata sul cammino della civiltà (perocchè è il solo Stato, dove il fondamento della civiltà sia la coltura); ma, sotto questo rispetto, è presentemente tuttavia meno liberale dell'Inghilterra. Quanto alle nazioni costituite sotto gli auspici del cathollcismo, conservano tuttora la vecchia contestazione dello Stato e della Chiesa. Questo è senza dubbio un fattore di debolezza, ma in avvenire quest'antagonismo potrà essere forse un fattore di civiltà. Presentemente giova osservare che i popoli catholici sono assai meno dominati dalla religiosità che i protestanti, e

tuttochè i primi sieno meno colti dei protestanti, pure sono più prossimi spiritualmente a una libera coltura spregiudicata.

Questo secondo stadio del diritto christiano (il diritto vigente) accenna esplicitamente ad una grande riforma che deve trasformare la nostra civiltà. Le aspirazioni rivoluzionarie sono tuttavia molto confuse e vagano dall'ordine sociale all'ordine politico, al religioso e così via; ma la vera riforma deve realizzarsi colla sostituzione d'una libera spregiudicata coltura all'insegnamento religioso. È questo il riformatore che deve trasformare la società, non quello puerile d'una mera riforma o miglioramento delle basse classi. La trasformazione giuridica della nostra civiltà non può avvenire da veruna riforma formale dell'organismo, ma semplicemente da una riforma del riformatore, ossia dello spirito pensante. Questo spirito pensante ci condurrà a tutte le verità che costituiranno il nuovo stadio del diritto.

XIV.

La Morale.

Quando noi christiani parliamo del diritto, non parliamo punto di esso nella sua pura astrazione precettistica (per es. il diritto asiatico ed il pagano come regola dell'azione indipendente da qualsivoglia idea del giusto), ma frammischiamo sempre l'idea morale come un di lui fattore essenzialissimo; epperciò per noi il diritto non è un semplice precetto, ma una regola definita del giusto e dell'honesto. Un diritto che fosse una semplice regola morta non potrebbe autorizzarsi presso i christiani; epperciò, parlando di questa categoria fra i christiani, l'abbiamo distinta da quella apparentemente identica presso gli asiatici ed i pagani.

La storia della morale christiana è una progressiva emancipazione da quella regola irreflessa che costituisce il diritto asiatico ed il pagano. Nella sua prima forma predomina esclusivamente quella regola morta e precettistica analoga al diritto asiatico; e, sotto questo rispetto, noi possiamo asserire che finchè una per-

sona deve volere la semplice volontà del feudatario, non si può parlare di veruna moralità; la volontà del feudatario è la sola legge, ed anche la sola volontà d'ogni persona e d'ogni cosa.

La vera morale esordisce coll'emancipazione delle persone e coll'esordio della proprietà. Questa proprietà, nel suo primo stadio, sendo assai limitata, anche la conseguente morale doveva necessariamente realizzarsi assai limitatamente. L'uomo è morale solamente in quanto che contribuisce col suo sentimento a sancire la sua pratica morale; di qui seguita ch'egli può essere morale solamente nelle cose che può liberamente disporre, non può essere morale, nè immorale in veruna cosa disposta non dalla propria, ma dall'altrui volontà. Sotto questo rispetto la morale è possibile nel solo padrone; egli solo è moralmente responsabile della cosa che comanda. La morale differisce dal diritto, perocchè questo può essere possibile con un servo e con un padrone (epperciò il vero diritto consta di una facoltà di comandare e di un obligo di ubbidire), ma la morale non è possibile con un servo ed un padrone, vale a dire, non può, come il diritto, realizzarsi in amendue. Il solo padrone è responsabile, epperciò morale o immorale; il servo è privo di qualsivoglia responsabilità. Così, per es., quando i possessori degli schiavi d'America volevano che ai loro servi non fosse data veruna credenza religiosa avevano pienamente ragione, perocchè un servo non può essere responsabile d'azione veruna, la quale è una supposizione necessaria di ogni religiosità.

La morale presuppone la libertà, così come la religione, epperciò quando si parla di religione e di morale asiatica si parla di qualcosa assai diverso da quello che per noi è significato da queste parole. Noi sappiamo che un soggetto non può essere nè religioso, nè morale nelle cose nelle quali non è libero. Gli asiatici però suppongono che anche uno schiavo possa essere religioso e morale; questo avviene perchè, nonostante la sua massima schiavitù esteriore, può realizzare un'intima libertà. I pagani potevano essere morali, ma semplicemente nelle cose nelle quali erano pienamente liberi; così pure i christiani si suppongono assolutamente responsabili delle proprie azioni quando

le loro soggettività si suppongano assolutamente libere. Le restrizioni alle loro libertà succennate non si considerano restrizioni alla loro libertà soggettiva, epperciò non si ritengono limitare in verun modo la loro responsabilità.

La morale esordisce sulla supposizione di un soggetto pienamente libero; ma, siccome il soggetto nella nostra civiltà è ben altro che tale, così la sua morale ha una storia di progressiva realizzazione. La morale è l'anima del diritto, ossia la spiritualizzazione del medesimo; quando noi parliamo di diritto secondo il nostro concetto christiano intendiamo un diritto che contiene una qualche moralità, epperciò distinguiamo categoricamente la morale contenuta nel nostro da quella contenuta nel diritto asiatico e nel pagano. Era quella una regola morta senza veruna sanzione soggettiva, auspicata semplicemente in nome dello Stato o della costituzione religiosa. Per noi il diritto tanto publico come privato ha sempre una qualche sanzione spirituale, vale a dire, le istituzioni o le costumanze non possono autorizzarsi, se non si reputino in qualche modo harmonizzare coi principii della moralità.

Questa moralità però se sia data alla nostra Coscienza da una semplice credenza irreflessa e religiosa, e sopratutto da una qualche habitudine inveterata che dica sommariamente: *è giusto si faccia così, perchè s'è sempre fatto così;* è come regola morta, in certo modo comparabile all'asiatica ed alla pagana. La vera morale invece:

1) suppone che il soggetto possegga una Coscienza libera di fare quello che fa;

2) essa dipende appunto dal giudizio libero di esso soggetto, per il quale giudizio la sua Coscienza sia o non sia sodisfatta;

3) ed è pienamente giustificata, quando il soggetto, per giudicare la sua azione, si sia servito della facoltà più eminente che possiede, ossia del sentimento, se non possegga ancora un esplicito raziocinio, o del raziocinio se lo possegga.

Perciò la responsabilità degli spiriti forti nanzi il tribunale della ragione è assai maggiore che non quella degli spiriti deboli;

perocchè questi possono abbandonarsi al sentimento, ma quelli devono consultare il loro raziocinio.

Quando si fá appello ad un diritto naturale, non si avverte che si fa appello a quel solo posseduto dalle bestie, ossia a quello non sancito da veruna spiritualità. Il lupo scanna la pecora semplicemente perchè è più forte di lei, è questo il diritto naturale. A questa formola primitiva del diritto (emanata nell'uomo dalla cieca fede religiosa o da una vecchia habitudine irreflessa) alludeva Sant'Agostino quando diceva, *che la lettera uccide e lo spirito vivifica.* Fra i Francesi è volgarissimo il proverbio *che il cuore inganna meno della ragione*, vale a dire, che il sentimento ha una maggiore autorità della ragione; non si avverte che questa massima letteralmente seguita ci conduce a riscendere la scala spirituale, epperciò in ultima analysi ci confina alla foresta. La civiltà humana, generalmente parlando, consiste nell'autorizzare progressivamente le facoltà più spirituali sopra quelle che lo sono meno.

La prima forma della morale è quella tuttavia immersa in una giuridica o religiosa regola morta data dalla credenza catechistica o dall'habitudine inveterata. È una morale esteriore che poco si distingue dalle forme antiche del diritto. Essa invero non consulta più il mero precetto, come l'antico diritto, nè la mera credenza, come l'antica religione; ma piuttosto consulta le costumanze vigenti ed opera nel modo che non briga di meditare se giusto od ingiusto, ma semplicemente che si costuma. La costumanza è la sola regola di questa gente, ed ogni loro studio è semplicemente quello di non compromettersi nella publica opinione. Le costumanze invero si suppongono contenere qualche ragionevolezza per la quale elleno sono tali e non altro: ma essa gente non si studia punto d'investigare il contenuto delle stesse per sapere s'elleno contengono o non contengono una plausibile moralità.

È questa la moralità della gente comune, insinuata nelle sue pratiche religiose, giuridiche e sommariamente civili; la quale non consulta mai se il contenuto della sua pratica sia buono o non buono, ma semplicemente se harmonizzi o non harmonizzi

colle publiche o private costumanze. Essa differisce dal semplice diritto solamente in quanto che questo si regola secondo un precetto humano o divino e nulla più; quella non si regola semplicemente secondo i precetti giuridici o religiosi, ma piuttosto secondo le costumanze vigenti, ed è pienamente sodisfatta di non essere compromessa nella publica opinione.

Abbiamo detto che la gente comune della nostra civiltà pratica la morale giusta questa formula semplicissima, perocchè non costa fatica veruna, e non incomoda menomamente a considerare quello che si fa. Le costumanze si sanno immediatamente e si conoscono da tutti, nè esigono veruna incomoda meditazione.

La seconda formula della morale non è più una regola morta ed esteriore, che si confonda con una giuridica o religiosa astrazione, ma esige categoricamente una nostra propria sanzione spirituale. Questa sanzione spirituale è generalmente un sentimento morale, cosicchè si fa in questo modo perchè si sente nel nostro proprio intimo (non in una consultazione esteriore) doversi fare così. L'opera non ha più la morta sanzione delle mere costumanze vigenti, ma quella viva del proprio sentimento. Le persone, tuttochè incolte, ma dotate di squisito sentire, lo consultano sempre in ogni pratica morale, e quando incontrano una qualche pratica obligatoria e publicamente sancita ch'elleno non possono giustificare, arguiscono sempre che il loro sentimento non sia competente a giudicare simili cose, le quali perciò reclamano una cieca obedienza. Questa sentita incompetenza stabilisce il limite sentito della loro morale; in verità l'ordine costituito si regge appunto per una tale cieca deferenza a un giudizio più competente. Così per. es. il soldato sa che combattendo ucciderà altri individui humani, e sa che l'omicidio è la colpa più grave di un soggetto humano; ma giudica che in questa circostanza i soli capi che promuovono la guerra sono responsabili, ed egli, nonostante la sua opera criminosa, conserva la più perfetta innocenza.

Il sentimento sancisce la propria azione e la moralizza assai più di qualsivoglia precetto irreflesso, divino o humano; ma esso è sommamente ingannevole, ed è una facoltà sommamente varia nei vari soggetti. Osservate per es. le mamme educatrici dei propri

bambini; ognuna avrà il suo proprio sentimento, che differirà moltissimo da quello delle altre, e ciononostante tutte queste mamme di sentimenti diversissimi sono profondamente convinte di educare i propri figliuoli per eccellenza.

3ª forma

Quando lo spirito avverte che la sanzione del sentimento, assai migliore di quella regola morta irreflessa, che non introduce giudizio veruno, sia un giudizio assai poco infallibile, e generalmente parlando, assai fallace ed impotente ove si possa consultare una facoltà più robusta e meno variabile nei vari soggetti, cioè il raziocinio, quando in altre parole il sentimento avverta l'esistenza di questa facoltà, sente il profondo dovere di consultarla a preferenza di quella. La morale della nostra civiltà regge quasi esclusivamente sulla base del sentimento; la prova di questo fatto generale è che la nostra storia contemporanea si svolge per irreflesso urto e riurto di passioni e di sentimenti. E quando una grande idea voglia dominare nel mondo, deve sempre profittare di queste passioni e questi sentimenti, che governano la moltitudine, e sarà sempre realizzata senza essere conosciuta nel mondo. I vincitori serviranno perchè credono i loro interessi partigiani più o meno sodisfatti; i vinti si rassegneranno a servire semplicemente perchè non possono comandare. Si può dire per regola generale anche della nostra civiltà hodierna che le idee governano il mondo ingannando le passioni del volgo, e se l'uomo si è costituito il più potente animale sull'orbe terracqueo, non si è certamente costituito tale per una ragione *diretta* del proprio sapere, ma semplicemente dei propri sentimenti.

Il raziocinio nasce potentemente nell'humanità, ed i posteri si deferiranno al loro sentimento assai meno di noi, e serviranno al loro raziocinio assai più di noi. È questa la terza forma della morale che sarà una morale avvenire e di cui la nostra rivoluzione è un confuso presentimento. Di questa terza forma assai più profondamente sancita che da un sentimento immediato ed irreflesso non occorre disputare lungamente, perocchè appartiene all'avvenire. Gioverà semplicemente avvertire il suo caratteristico per il quale essa morale non seguita un sistema prestabilito, come sarebbe consultando le costumanze, ma giudica il contenuto di

esso systema e lo segue o non lo segue se trova in se stessa un favorevole o contrario giudizio. Questa condotta affatto indipendente dalle costumanze vigenti è prettamente sconosciuta alla gente comune, e costituisce presentemente qualche philosopho solitario. Lo spirito in questa morale non consulta più l'oggettività costumata, ossia che si costumi di fare, per deliberare le proprie azioni, ma se sia ragionevole praticare in questo o in altro modo. Questa perfetta emancipazione dalle publiche e private costumanze non è semplicemente provocata dall'avvertita presenza del raziocinio, ma piuttosto da una profonda Coscienza, per la quale il philosopho sa che gli hodierni ragionano più profondamente degli antenati, ed esso ragiona più profondamente delle altre persone scienziate. È questa la sola ragione per la quale al solo philosopho incombe l'alta responsabilità di non praticare mai colla mera sanzione d'una costumanza prestabilita, d'un mero sentimento, ma piuttosto giusta quella del raziocinio. Egli giudica la propria opera col proprio raziocinio, perchè sa che il raziocinio è in generale assai più forte di qualunque sentimento, ed inoltre sa che il suo proprio è assai più profondo che non quello dell'altra gente. Gli altri possono rimettersi a un altrui giudizio, perchè possono crederlo più competente; questa non può essere la credenza del philosopho, ed è la sola ragione per la quale egli è sempre responsabile della propria opera nè può mai rimettersi a un giudizio altrui.

Emancipazione perfetta dalle publiche e private costumanze dal mero sentimento provocata da una profonda coscienza

l'alta responsabilità d'un filosofo -

(1) Vi sono certe pratiche obligatorie nello Stato o nella società, che non si possono giustificare come pienamente morali; qui il philosopho sarebbe nel bivio o dell'immoralità o della disubbidienza all'ordine costituito. Queste pratiche non sono molte, ed il philosopho può qnasi sempre cansarle mediante una totale astinenza. S'egli avvenga che qualche pratica sia ingiustificabile e prettamente immorale, allora la moralità entra in un'astrazione giuridica per la quale il soggetto non è più libero di ubbidire o non ubbidire a un precetto positivo, humano o divino. Questa assoluta non libertà lo esonera appunto da ogni responsabilità, epperciò i soli legislatori in questo caso possono considerarsi responsabili.

Davanti alle pratiche immorali ma obligatorie che si incontrano nello Stato o nella Società il filosofo per non essere immorale o disubbidiente deve cansarsi mediante una totale astinenza —

(1) Una di queste pratiche obligatoria nello Stato è la Coscrizione (Ved pag 83) militare. Che sia per obbedire a questo scrupolo morale delicatissimo che l'autore filosofo non entrò nelle file dell'esercito, al tempo delle battaglie dell'Indipendenza –? Che sia per cansare queste pratiche immorali che l'autore si ritrasse a vita solitaria ritenendosi superiore e più profondo degli altri scienziati, e non volendo mai rimettersi al un giudizio altrui? Che idealità morale nobile e sublime –! Che astrazione giuridica straordinaria –! Che coscienza morale superiore! Che egoismo [illegible] un altro

XV.

La coltura.

La coltura è l'anima dello spirito pensante, ossia il materiale col possesso del quale egli consegue il proprio svolgimento. Come la morale fu l'anima del diritto, ed il diritto non è spiritualizzato, se non in quanto sia l'unità di un precetto e d'una morale, così si può dire che la morale non consegue la sua concreta idealità se non consegua il sapere del proprio contenuto. Questo sapere è uno stadio dello spirito pensante e presuppone la consumazione delle altre facoltà naturali e spirituali; ma quando lo spirito sia venuto a questo stadio, per cui il sapere sia realmente un'esigenza, allora questo scopo non può essere conseguito se non mediante un'esplicita coltura.

Noi popoli civili del secolo decimonono pensiamo essere arrivati a una coltura culminante, e possedere un altissimo grado della civiltà; ma giova avvertire che questa è una semplice nostra convinzione, e possiamo asserire meramente che la nostra è maggiore della civiltà pregressa. Quanto all'ideale della civiltà conseguita è un problema che hora non giova discutere seriamente; avvertirò in questo paragrapho così preliminarmente i molti e vari ostacoli che si oppongono a un libero svolgimento del pensiero ed a una libera manifestazione del medesimo. Dico ostacoli semplicemente per uniformarmi all'esigenze del linguaggio costumato; parlando più correttamente si dovrebbero chiamare *stadii storici del sapere humano*. Così secondo questa prospettiva il sapere antecedente non possiede le proprietà del sapere susseguente, ma per compire la phrase si dovrebbe dire che neppure questo possiede le proprietà di quello.

Secondo l'orientazione storica dello spirito humano, che si svolge nella civiltà, il sapere susseguente dev'essere migliore dell'antecedente e non viceversa. Perciò necessita supporre che il nostro sapere storicamente progressivo, sia anche un progressivo miglioramento. Se si ponesse che esso e l'ignoranza si presuppongono reciprocamente, e in ultima analysi esso non può essere

nè più nè meno dell'ignoranza, se questa supposizione necessaria si volesse introdurre praticamente nella storia, essa storia e anche lo spirito humano sarebbero radicalmente soppressi. Lo spirito humano volendo la storia deve volere anche i mezzi necessari per uno storico svolgimento, e siccome noi versiamo nel systema predominante della riflessione, così in questo systema l'opposizione è necessaria, epperciò il sapere dev'essere il contrario dell'ignoranza e il susseguente (l'esigenza storica) deve essere migliore dell'antecedente, ed il suo progresso deve realizzarsi traverso molte difficoltà che perciò noi chiamiamo *ostacoli* al libero svolgimento del pensiero ed alla libera manifestazione del medesimo.

Premesse queste generalità, noi possiamo esaminare le forme capitali della coltura.

La prima forma è quella per la quale la coltura si pratica come un ornamento, ovvero come una professione, come scopo ben altro dal sapere, si vuole arricchire la mente di cognizioni press'a poco come si arricchirebbe una sala di suppellettili. Uno scopo un po' più concreto di questo primo stadio è il guadagno professionale; si vuole imparare una certa cosa e subire l'esame della medesima non tanto per figurare nel mondo, ma piuttosto per insegnarla, essere ammesso in qualche collegio, occupare una cathedra, percepire uno stipendio. Il sapere sotto questo rispetto è una semplice professione, epperciò lo scopo materiale, così come quello di tutte le professioni, è il provento pecuniario.

Anticamente il sapere era arrivato a questo primo stadio e si professava semplicemente nella prospettiva d'un guadagno; era tale la coltura encyclopedica dei sophisti greci. I ricchi però se lo coltivavano, lo coltivavano semplicemente come ornamento nei loro ozi magnanimi, e consideravano la guerra e la politica una occupazione assai più eminente di qualsivoglia scienza. Infatti presso i Romani ozi e studi sono pressochè synonimi e la stessa parola *scuola* presso i Greci significa *ozio*.

Il caratteristico del sapere in questo primo stadio, sia esso considerato come una professione lucrosa o come un semplice lusso destinato a brillare nel mondo, è sempre quello di uno

Scopo essenzialmente materiale

scopo essenzialmente materiale. Il soggetto che lo possiede lo crede un vero ornamento della propria persona, epperciò lo chiama un possedimento materiale; infatti egli si esalta promiscuamente per il possesso della sua ricchezza e del suo sapere. Coloro che lo praticano per uno scopo veramente professionale, ossia nella prospettiva d'un'occupazione lucrosa o d'uno stipendio, seguono uno scopo forse più concreto, ma certo non meno materiale. In Francia per es. la fabbricazione dei romanzi fu una vera industria nazionale assai lucrosa; negli altri paesi civili gli studi fruttano poca cosa. In Germania il professorato o la direzione dei seminari può essere una carica lucrosa, ma generalmente si può dire che gli scrittori arricchiscono meglio colle opere popolari che non con qualsivoglia altra scientifica composizione. Ivi, ad esempio, le opere dei primi philosophi si vendono frequentemente in fogli liberi, non cuciti, non piegati, non coordinati in volumi, ma così come arrivano dalla macchina di stampa, perocchè la piegatura, cucitura, coordinazione ecc. costerebbe assai più che non abbia fornito la colletta necessaria a publicarle. Questo fatto significa che in Germania (certamente il paese più colto dell'Europa) la lettura delle opere philosophiche è così di pochi, che i medesimi non potrebbero fornire le spese della stampa. Questo vuol dire che il solo sapere elementare può essere un argomento di lucro, e la philosophia è destinata non ad arricchire, ma impoverire chi possedendola la volesse propagare.

2° Stadio
Scopo sempre esteriore ma più spirituale. Aspirazione ambiziosa

Il secondo stadio della coltura è uno scopo esteriore quanto il primo, ma assai più spirituale. È generalmente un'aspirazione ambiziosa, che vorrebbe essere sodisfatta; col sapere per es. si vorrebbe l'autorità, la dignità, la celebrità e altre cose simili, ed i mezzi per conseguire questo scopo sono puramente formali; i suddetti individui devono non solo rinunciare al guadagno, ma sacrificare pecuniariamente per conseguire certi posti eminenti. Anzitutto devono publicare i loro scritti, e questi scritti devono essere pregni di erudizione bibliographica, biographica e così via. Entrando arditamente in questa *società tacita di ammirazione mutua* devono impegnare controversie scientifiche, e così discutendo e illustrandosi reciprocamente, potranno conseguire la desiderata

celebrità. Generalmente parlando si può dire che tutte le celebrità in questo mondo scaturiscono da interessi più o meno partigiani; non voglio però arguire che tutti gli scrittori sieno immeritevoli della loro celebrità, ma voglio dire che, nonostante qualsivoglia loro merito positivo, non la conseguirebbero se verun interesse partigiano fosse sodisfatto. Questo seguita naturalmente perchè la storia humana fino ai nostri giorni non fu e non è se non un cieco urto e riurto d'interessi siffatti. Si può anche dire che quasi tutti gli scrittori nel nostro tempo appartengono a questo cyclo storico del sapere; alcuni si propongono un mero ornamento personale non un lucro emergente dalle loro fatiche letterarie o scientifiche; ma pur anco di conseguire una qualche autorità o dignità o celebrità, vale a dire, non possono considerare il sapere se non come un mezzo a scopi altri dal sapere. Questa gente non capisce che il sapere è il contenuto più concreto della spiritualità, epperciò non può essere subordinato a conseguire qualche scopo a lui estraneo; non capisce che esso è assai più concreto d'ogni scopo non solo humanamente, ma spiritualmente possibile, epperciò può profittare delle altre categorie, ma non può considerarsi come un mezzo a conseguire esse categorie.

Tutte le determinazioni dello spirito si conseguono con un'azione reciproca, per cui una certa determinazione, sotto un certo rispetto, è un mezzo, sotto un altro uno scopo. Ma il sapere, quando si manifesta, è sempre nella sua pienezza realizzato non come un mezzo a qualche scopo, ma piuttosto come uno scopo degli scopi.

Il terzo stadio è appunto la creazione di questo sapere assoluto, che domina sopra tutti i saperi finiti e contingenti. È il sapere generalmente parlando nell'interesse del sapere. Il sapere più eminente nello stadio che precedette, è quello che rinunciando alla celebrità, agli honori, ecc., e ad ogni scopo esteriore, tuttochè spirituale, pure si compiace di quello formale contenuto nei libri. Esso è senza dubbio molto concreto, perocchè le discipline e le lettere non sono nate da una mera contingenza, ma da una secolare profonda meditazione che li condusse a quello ch'elleno sono presentemente. È positivo che il soggetto, il quale voglia

3° Stadio
Creazione del sapere assoluto sopra tutti i saperi finiti e contingenti

sapere profondamente, non deve abbandonarsi a un simile formalismo e meditare i problemi non *a posteriori*, considerandoli come furono posti nelle ultime conclusioni, ma piuttosto *a priori* considerandoli come si supponessero per la prima volta. Il sapere del secondo stadio nelle sue ultime conclusioni era puramente formale, ossia interessavano certe sue forme contenute nei libri piuttosto che la cosa in se stessa. Così per es., uno scienziato non si curerà d'investigare perchè e come la materia respinga ed attragga se stessa, ma semplicemente le theorie mathematiche newtoniane. Ho conosciuti individui i quali erano non poco sodisfatti di possedere nella propria casa una grossa ed eletta libreria; questa libreria non consideravano come un mero oggetto di lusso, nemmeno come una proprietà pecuniaria, ma piuttosto come un mezzo comodo a conseguire le cognizioni pregevolissime contenute nei suddetti libri. Qui non è la cosa per se stessa che interessa, ma la forma particolare colla quale essa cosa diventò un thema dottrinario. Generalmente parlando anche le persone più studiose s'interessano meno di studiare le cose per se stesse che di conoscere quelle forme particolari (così dette scientifiche) contenute nei libri; è questo il loro sapere; ed è sempre *a posteriori* non mai radicale ed *a priori*.

In questo terzo stadio si conosce che il sapere comunemente chiamato anche fra le persone scienziate è sempre quello che interessa semplicemente l'uomo e la sua storia, non mai quello generale, che può interessare i vari systemi della Coscienza. Esso si conosce maggiormente nella sua essenzialità, così che il mondo e la sua storia e quel formalismo theorico, che comunemente si chiama sapere, possono solo interessare lo spirito momentaneo habitatore di questo mondo. Il vero sapere, di cui qui si tratta, non nasce tanto dalla formale coltura dei libri, quanto dalla profonda e lunga meditazione dell'oggetto. Lo spirito arrivato in questo stadio poco s'interessa del sapere formale, ma retrospettivamente sa benissimo che questo suo presente sviluppo della facoltà concettiva è stato conseguito mediante una lunga e progressiva coltura dello stesso. I libri poco l'interessano, perocchè sa benissimo che gli scrittori di essi erano troppo dominati dalle theorie pree-

Il vero sapere non nasce tanto dalla formale coltura dei libri quanto dalla lunga e profonda meditazione dell'oggetto.

Lo spirito a questo punto poco s'interessa del sapere formale e legge poco.

A che punto lo spirito del vostro a- giunse nella ~~lettura~~ formale coltura dei libri – Quando stabilì di non ingolfarsi più tra il formalismo contemporaneo, pago della coltura conseguita e pronto ad entrare nel Terzo Stadio - del sapere assoluto? Spencer fu ancora letto? e Darwin per lo meno? Certissimo.

Leggi a pagina. 1.2.3.4.5.6 . . . etc.

sistenti per poter liberamente consultare l'oggetto delle loro indagini, anche il poco veramente scientifico contenuto in essi giusta il detto formalismo, si deve pescare fra una farraggine di notizie bibliographiche e biografiche, formalismo che rappresenta forse tre quarti del volume. Perciò il soggetto pervenuto a questo terzo stadio legge pochissimo, ma pensa moltissimo, vale a dire, studia in un modo non solo differente, ma contrario a quello degli altri soggetti studiosi.

XVI.

L'arte.

L'arte è la più immediata, ed anche la prima creazione dello spirito puro; epperciò i bambini sono imaginosi prima di essere intelligenti, e generalmente l'humanità fu imaginosa prima di essere intelligente. Anche le mathematiche pure appartengono alla semplice riflessione, ma elleno non possono concretare verun proprio argomento senza dipendere da un'esterna natura, ossia da un materiale empirico. Le mathematiche appartengono propriamente alla pura riflessione, ma l'arte all'imaginazione ed al sentimento. Il materiale empirico delle mathematiche sempre irreduttibile alla vera esattezza, è un altro come tale, epperciò un altro che non può appartenere alla riflessione che ha costruito il theorema mathematico; così essendo, detto materiale empirico rimane sempre un altro come tale, epperciò sempre contingente.

Quando noi imaginiamo profondamente qualche cosa comprendiamo nella nostra imaginazione la natura e l'idea, ma un'idea che non dipende menomamente dalla sua natura imaginaria, e la padroneggia liberamente così come la pura idea. Questa creazione imaginaria è la prima essenzialità dell'arte, epperciò l'arte non può realizzarsi nella sua propria essenzialità, se non si abbandona alla sua verità imaginaria. Questa libera imaginazione è un bello artistico, ma non è ancora un buono religioso, un vero philosophico; appunto perchè l'arte è una creazione immediata non profondamente systemata nella fede come la religione, e molto

meno logicamente necessitata, come la verità logica della speculazione. Nullameno l'arte è la prima creazione dello spirito puro, e contiene tutta l'ingenuità e freschezza d'una prima creazione.

La pregevolezza dell'arte consiste nel sentimento della propria infinita libertà; questa ha un potentissimo prestigio, perocchè l'essenza dello spirito è appunto la libertà. Il sentirsi indipendente da ogni precetto giuridico, da ogni dovere morale e da ogni esigenza dottrinaria, categorie che dominano nel mondo, è appunto l'essenzialità dell'esthetica. L'arte non sente veruna restrizione alla propria idealità intrinseca, ma la sente nel materiale naturale ch'ella deve necessariamente assumere per manifestarsi. Così le arti del disegno hanno bisogno della materia come tale (la materia che devono formulare e colorare), la musica ha bisogno delle vibrazioni dell'aria che costituiscono il suono, e la poesia finalmente ha bisogno di una materia senza dubbio molto spiritualizzata (la voce articolata nella parola) ma pur sempre materia.

L'artista non è solamente libero nella sua idealità intrinseca, ma la sua libertà è, per così dire, l'intrinseca necessità dell'arte. Perciò l'imaginazione è tanto più prestigiosa quanto più libera, e le persone, principalmente le femmine, sono tanto più seducenti quanto meno pedantesche. Se l'artista imagina un methodo o una regola per conseguire il suo scopo, sente di trovarsi essenzialmente sopra un terreno più prosaico, il quale non potrà mai realizzare il vero bello artistico, ossia non potrà realizzare un'artistica originalità.

In thesi generale tutti sappiamo che il mondo imaginario è più bello del reale, epperciò dalla realtà intollerabile ci rifugiamo sempre in un mondo imaginario; e di tal guisa la storia progredisce mediante una continua repulsione della realtà presente ed un'aspirazione verso l'imaginario idealismo dell'avvenire. Così noi tutti sappiamo che la lingua, la prima creazione dello spirito pensante, fu creata dagli uomini immediatamente assai prima delle categorie grammaticali, ossia del systema grammaticale a cui riduciamo le nostre lingue. Noi sappiamo generalmente che le regole dell'arte non furono desunte da una precondita natura, ma semplicemente da un analytico esame delle opere artistiche. Così i

capolavori dell'arte precedettero le regole dell'arte e le somministrarono, ma queste regole non hanno mai potuto produrre verun capolavoro; si può dire che in vari luoghi ed in vari tempi nacquero capolavori, ma non si può dire ch'essi possono fornire un esemplare per produrne altri tali. Veramente certe cose nelle poesie homeriche perdurano tuttavia sommamente artistiche e interessanti per lo spirito esthetico; certamente le note di Beethoven o una statuaria greca ci può tuttavia interessare, ma non vuol dire che questi capolavori possano fornire un esemplare didattico all'artista; sibbene semplicemente che certe categorie di quei sommi artisti harmonizzano ancora colle nostre aspirazioni ideali.

L'artista deve sentirsi pienamente libero nella sua intima idealità per realizzare il suo genio, e non può, come lo scienziato, abbandonarsi alle regole prestabilite. La coltura senza dubbio giova moltissimo non solo allo scienziato, ma anche all'artista; e questa coltura artistica è piuttosto un mezzo per conseguire il pieno svolgimento del suo genio; perciò si parla correttamente dicendo che gli artisti devono imparare le regole per saperle violare. Le stravaganze del genio inerudito sono grossolane e qualche volta assai incompatibili coll'arte, ma le stravaganze del genio erudito sono assai più seducenti e pregne di artistica originalità. Ciononostante non si potrebbe negare che il solo genio, fatta astrazione da qualsivoglia artistica coltura, può qualche volta bastare a creare un vero artista. Robert Burns era un semplice carrajo perfettamente incolto e nullameno è un eminente poeta; Giotto era un semplice pastore e nullameno disegnava egregiamente col carbone prima di riuscire un eminente pittore. Questi e simili esempi dicono chiaramente che un artista qualche volta è possibile senza il categorico sussidio della coltura, ma accade assai più frequentemente che i sommi genii artistici non possano adequatamente svilupparsi, perocchè la loro coltura è stata troppo manchevole.

Generalmente parlando i sommi non hanno mai imitato un altro artista, ma taluni derivarono direttamente per una genealogica trasformazione dell'arte, e altri riuscirono sommi genii, nonostante la loro massima disposizione eclettica, frutto della loro

forte coltura. Così per es. Goethe imitò hora Shakespeare, hora Dante, hora Homero, e così via, e nullameno riuscì un genio pienamente originale appunto perchè i suddetti scrittori non contengono quell'ideale eclettismo da lui realizzato.

L'arte si distingue secondo che manifesta un bello più o meno spirituale. Così per es., il bello degli antichissimi poeti è vicinissimo alla natura, ma il bello dei più recenti è assai più spiritualizzato. Si può dire che questo è un andamento generale dell'arte, cosicchè le prime produzioni sono assai meno spirituali che le più recenti. Ben inteso che in queste considerazioni generali si deve por mente anzitutto al grado ed all'indole della civiltà nella quale furono possibilitate le dette produzioni, che portano quasi sempre l'impronta del loro tempo. La sola musica sembra affatto indipendente da ogni oggettività d'istituzioni e costumanze; è un'arte così intima, che si sviluppa mai nello spirito che non abbia conseguito una profonda intimità, perciò essa sola è un'arte recentissima, e la musica degli antichi asiatici e pagani e quella stessa dei christiani medioevali è per noi un'arte meschinissima e non è menomamente comparabile a quella che possediamo.

I tre stadi formali dell'arte sono: 1) il disegno; 2) la musica; 3) la poesia.

L'arte del disegno è un'arte generalmente esteriore e manca d'una categoria fondamentale alla realtà, ossia il tempo. Veramente si può dire ch'essa è una cristallizzazione dell'idea, epperciò, nonostante qualunque conato, non può mai significare una dialettica dell'idea, ossia una temporanea successione. Le sue determinazioni sono quel che sono, e sono, per così dire, idee immobilizzate le quali non derivano da idee pregresse. Perciò si può dire che l'arte del disegno è un'idea nella sua massima esteriorità.

La mobilizzazione dialettica dell'idea, che si manifesta come successione temporanea, è la concreta essenzialità della musica. La musica è un'arte assai più intima che non l'arte del disegno; le sue successioni però non sono d'idee definite come tali, ma piuttosto di definite affezioni.

Perciò rigorosamente parlando si può dire che l'arte del disegno esprime idee definite, ma veruna successione di idee; la

musica esprime un'intima successione di affezioni non veruna idea definita. L'arte del disegno è fra le arti la meno intima, ossia la meno efficace intimità ideale; la musica è la più intima, ma però la meno efficace nella sua esteriore apparisc enza; perciò quella non è reduttibile a veruna mobilizzazione dell'idea, ossia a verun prestigio temporaneo; questa non è riduttibile a un estrinseca apparizione come tale.

L'estrinseca apparizione dell'idea immobilizzata nell'arte del disegno e l'estrinseca mobilizzazione delle affezioni espressa nell'arte musicale sono consociate in un'unità ideale che costituisce la poesia. La poesia esprime la mobilizzazione dell'idea non potuta esprimere dall'arte del disegno, e medesimamente l'idea categoricamente definita non potuta esprimere dall'arte musicale. Nullameno necessita avvertire che la poesia può realizzare un'unità ideale che non si può nè dal disegno nè dalla musica, ma il disegno e la musica a lor volta realizzano una certa idealità loro propria che non si può realizzare da veruna poesia.

È questo l'enigma dell'idealità, cosicchè un'idea più concreta sotto certi rispetti, è più efficace di un'altra più astratta, ma la stessa nella propria astrazione effettua quello che non si potrebbe effettuare da veruna idea concreta. Generalmente parlando, si deve dire, che ogni systema dell'idea ha le sue proprietà, epperciò esso è meno efficace osservato dalla prospettiva di un altro systema, ma invertendo la prospettiva s'inverte anche l'efficacia; è questa la vera ragione per la quale una poesia, tuttochè descriva accuratamente tutte le proprietà d'una cosa e la loro intima idealità, non potrà mai significare il bello ideale d'una rappresentazione pittorica, nè quello di una profonda commozione musicale.

Il bello artistico della poesia non differisce essenzialmente da quello del disegno e della musica. Il disegno è l'arte più immediata, la musica è parimenti immediata, ma assai più intima, la poesia suppone un più largo svolgimento spirituale.

Per caratterizzare più strettamente le suddette tre forme dell'arte, giova avvertire, che l'arte del disegno è la più vicina alla natura, epperciò nell'istintività si può trovare una qualche arte

architettonica, come per es. quella delle nidiate, delle tane e così oltre. Nell'istintività però non si trova verun embryone di arte musicale, perocchè il canto degli uccelli e la voce dei mammati superiori arrivano fino alla tonalità, ma non esprimono mai verun embryone di arte musicale. La poesia infine è assai più remota dalla natura che non le arti suddette, perocchè la sua supposizione essenzialissima è la parola, della quale non troviamo verun elemento nella natura. La voce tonale può considerarsi come un lontano indizio della futura musicalità, ma il semplice tono non può considerarsi come un elemento della parola; l'elemento materiale della parola non è la tonalità, ma l'articolazione. Infatti, la lingua che non si svolse in veruna spiritualità, ossia in veruna idea come tale, è una semplice vociferazione di varie intonazioni; abbiamo detto che questa lingua è meramente psychica, non spirituale, ossia lingua di affezioni, non di idee.

XVII.

L'architettura.

L'architettura è l'arte spirituale più prossima alla natura. Epperciò nella natura troviamo un rudimento della stessa, non troviamo verun rudimento di scultura e di pittura. L'istintualità fabbrica i suoi covi, le sue nidiate, ecc. con qualche arte architettonica, ma non saprebbe progredire a un'arte scultoria. L'architettura però di questi animali non è mai imitativa di qualche oggetto vivente o naturale; è sempre limitata al mero scopo della propria conservazione. Certi quadrumani dell'ordine superiore tagliano, foggiano e brandiscono un bastone per loro propria difesa, impugnano una pietra per picchiare e rompere le noci, taluni anche fabbricano un rudimento di coperchio edilizio, ma nessuno saprebbe imparare un'industria che non sia propria della loro specie. Questo vuol dire che l'architettura, tuttochè sia rudimentalmente precondita nella natura, non progredisce sensibilmente come tale e consegue il suo svolgimento artistico nella spiritualità.

I periodi capitali di questo svolgimento sono tre:

1) l'architettura come un semplice monumento, ossia ricordo dell'accaduto, ovvero come una semplice arte utilitaria agli scopi della vita;

2) Come un'arte colle sue regole e col suo systema artistico, il quale si suppone rispondere più perfettamente alle esigenze dell'arte stessa;

3) Come un'arte caratteristica della costruzione, alla quale è destinata.

Questi tre periodi dobbiamo esaminare partitamente, ma giova premettere che l'architettura è destinata a rivelare un'idea tuttavia sepolta nella sua materialità.

Nel primo periodo l'architettura è significata da un mero monumento che ricorda l'accaduto. Sono generalmente masse colossali di pietre informi, come vediamo nelle costruzioni così dette cyclopiche e generalmente nelle megalithiche, la cui destinazione originaria è tuttavia enigmatica. Si può dire però che le prime costruzioni di tal fatta sono tumularie o marziali (destinate per es. a ricordare una vittoria). A queste epoche lontanissime e preistoriche appartengono anche monumenti di natura assai diversa, perocchè le pietre di essi sono sempre più o meno lavorate, ed essi stessi sono sempre o edifizi creduti religiosi o crypte o hypogei e altre cose simili. Al primo periodo appartiene pure un'architettura utilitaria, per es. strade, ponti, acquedotti e fortilizi, ai quali è requisito l'ingegnere assai più che l'artista propriamente detto. Il calcolo e la disciplina d'ingegnere dominano in queste creazioni assai più che l'arte, ma nullameno certi sommi artisti, come Leonardo e Michelangelo, si dedicarono anche a queste costruzioni. Le così dette conche della Lombardia e le fortezze che difesero Firenze contro Clemente VII appartengono quelle a Leonardo, queste a Michelangelo. Quest'arte la si può chiamare una technica che confina coll'arte architettonica propriamente detta.

Noi non confondiamo l'architettura monumentale dell'epoche preistoriche colla storica e piuttosto recente arte utilitaria, ma le abbiamo consociate, perocchè amendue esprimono un'arte esor-

diente e piuttosto equivoca, la quale, sotto molti rispetti, oscilla e si confonde colla semplice industria, ovvero colle mathematiche discipline.

Il secondo periodo dell'architettura è quello in cui essa si chiama più positivamente *architettura* con un artistico significato. In questo periodo la troviamo costituita come arte esthetica colle sue regole proprie e col suo proprio systema. I così detti ordini architettonici insegnati dalla Grecia, appartengono a questo secondo periodo; è un'arte esthetica per costruire artisticamente, e piuttosto un'arte indipendente dagli usi, a cui l'edificio sia destinato. Così per es. un tempio, un theatro, un edificio parlamentare, ecc. sono costruiti press'a poco colle medesime forme architettoniche che si dicono eminentemente artistiche, epperciò belle, nonostante i diversi usi ai quali sono destinati. Quest'arte indipendente dal proprio oggetto contiene un bello imaginario, affatto altro dal bello della costruzione; perciò si può dire che l'architettura è buona, ossia le regole dell'arte vi sono esattamente praticate, ma la costruzione non è bella, e così, rigorosamente parlando, la costruzione e l'architettura sono due cose. Qui l'artista medita seco stesso come mai con una buona architettura si possa produrre una non buona costruzione. Facilmente s'avvede che il non bello risulta dalla loro non piena harmonia; così precisamente come un ottimo accompagnamento può esserlo pessimo di un'ottima melodia perchè non harmonizza colla medesima.

Il terzo periodo dell'architettura è appunto costituito dal caratteristico col quale la forma dell'architettura e la costruzione harmonizzano fra loro. Così l'architettura ha semplicemente le regole generali dell'arte (come per es. il mascheramento d'ogni geometrica esattezza e d'ogni symmetria), ma nessuna regola specifica, la quale convenga a tutte le costruzioni. Le costruzioni devono sempre portare il loro caratteristico speciale, per es. le architetture di un tempio, di un theatro, di un convento, di un domicilio cittadino, d'una casa campestre, ecc. sono diversissime, ma tutte belle se rispondono al caratteristico che devono designare.

I vari sentimenti propri della località devono essere provocati da una specifica architettura, ossia l'animo nel guardare una tale architettura deve sentirsi predisposto al sentimento, al quale è destinata la costruzione. Qui si vede positivamente che le regole dell'arte non sono definite, e che un oggetto eminentemente prosaico che si era creduto non potesse in verun modo insinuarsi nell'arte, diventa sommamente artistico per l'idea alla quale è accoppiato. Così, per es., un capitello bruttissimo in un posto, è bellissimo in un altro; le sono cose non poco triviali, ma il pregiudizio comune degli artisti i quali suppongono un bello artistico assoluto indipendente dall'oggetto, al quale è destinato, è un pregiudizio, dico, assai più triviale. Ed esso è tanto divulgato che nelle scuole si propongono i sommi non da studiarsi per arrivare a una piena libertà, ma da imitarsi per impossibilitare questa libertà, prima essenza d'ogni artistica creazione.

XVIII.

La Scultura.

La Scultura differisce anzitutto essenzialmente dall'Architettura, perocchè quella si trova embryonalmente precondita in qualche natura istintuale, questa non mai. Le bestie istintive possono costruire i ricoveri requisiti per la propria conservazione, ma non possono mai imitare un oggetto naturale e molto meno una figura vivente e così veruna cosa non appartenente alla loro propria specie. La scultura si distingue anche caratteristicamente dall'architettura, perocchè questa non è un'*arte pura*, ma assai spesso mescolata colle discipline mathematiche e generalmente coll'arte dell'ingegnere, quella per lo contrario non può mai appartenere a veruna disciplina finita, ed è data dal genio artistico assai più che dalla riflessione.

Questi sono i due caratteri fondamentali che distinguono la scultura dall'architettura; epperciò anche nella storia humana troviamo un'architettura preistorica ed una puramente utilitaria, ma la scultura propriamente detta appartiene allo spirito già co-

stituito, e non potrebbe mai servire a una technica utilitaria. I selvaggi invero foggiano col legno, col fango, colla pietra certe mostruosità viventi che appartengono alla scultura, ma questi selvaggi sono sempre soggetti più o meno embryonalmente spirituali. La *glyptica* ed il così detto *bassoriliero* appartengono a quest'arte, e sono per così dire forme scultorie tuttavia sepolte nella loro materialità.

La scultura propriamente detta disegna una figura vivente nella libera pienezza del suo contorno, epperciò non palesa una parete, ossia una superficie materiale alla quale aderisce. I periodi capitali della scultura sono:

1) la scultura che si fissa semplicemente in una figura scolpita, e oscilla equivocamente nella scelta di questa. Qualche volta è una semplice figura inorganica come, per es., l'ornato, qualche volta una figura vivente, ma non humana, come per es., una bestia, e finalmente una figura humana, ma teraticamente foggiata, così che l'humanismo, la pura animalità e la natura inorganica si trovano mostruosamente come tre categorie mescolate. Così veggiamo qualche volta una figura vivente che sporge da una roccia col corpo d'una bestia e colla testa humana: è questa la forma teratica della prima scultura. Così nelle crypte antiche e negli hypogei delle Indie e dell'Europa troviamo non di rado idoli figurati con simili sculture teratiche, ma queste sculture non si trovano poi quasi mai nei tempi dell'arte inoltrata. Lo scopo di questa scultura non è artistico, ossia quello di foggiare una bella figura, ma semplicemente religioso, ossia quello di figurare idoli mostruosi ed enigmatici della phantasia. I sepolcri dell'Australia e dell'America appartenenti agli uomini selvaggi indigeni di quei paesi sono frequentemente corredati di alcune sculture e qualche volta esse sono prettamente humane; ma in queste forme mostruose troviamo solo l'intenzione della figura che vorrebbero rappresentare. Sono, per così dire, fantocci mostruosi plasmati colla mota o foggiati col legno ed anche scolpiti con un qualche materiale dolcissimo della natura inorganica.

Il secondo periodo dell'arte scultoria appartiene a quella scultura che da noi più categoricamente si chiama tale. Qui è la figura

humana schiettamente foggiata e scolpita col legno o colla pietra o col metallo e si rappresenta nella sua typica verità. Le figure foggiate col legno e colorate affatto staccate da ogni superficie appartengono alla scultura. Gli antichi pare colorassero anche le statue di marmo, e veramente queste statue colorate nella loro drammatica postura non sono totalmente prive di un effetto artistico; si guarda, p. es., con una certa sodisfazione dentro le inferriate delle cappelle dei santuari christiani. (La glyptica e il bassorilievo appartengono equivocamente all'arte scultoria, e possono considerarsi come un intermedio fra la pittura e la scultura).

Questo secondo periodo è caratterizzato da una sola persona scolpita e separata da ogni drammatico nodo. Contiene però sommi capolavori dell'arte, e basti ricordare il *Davide* ed il *Mosè di Michelangelo*, la *Venere* così detta *Medicea*. Vi si possono distinguere le sculture prettamente storiche dalle sculture radicalmente ideali. La storia fornì il thema delle prime che fu idealizzato dall'artista: l'idea creò anche il thema e la formazione artistica delle seconde; un intermedio tra i suddetti due estremi l'abbiamo negli argomenti forniti dalla favola o dal culto religioso. Così il *Davide* ed il *Mosè* di Michelangelo si possono considerare come due personaggi prettamente storici idealizzati dall'artista; ma i *Crepuscoli* e la *Venere Medicea* si debbono considerare come argomenti ideali, perocchè, ad es., nella Venere Medicea l'artista certo non pensava alla Dea, ma piuttosto alla massima bellezza ed alla massima grazia d'una giovane femmina humana. L'*Apollo*, così detto *di Belvedere*, invece può considerarsi come un argomento religioso, perocchè qui il thema è dato esplicitamente dall'idea religiosa.

Vi sono certe figure che, tuttochè solitarie e scompagnate, accennano evidentemente ad una drammatica, come le figure supplicanti, quelle in atto di combattere; per es. il *Marte Gradivo*, il *Gladiatore morente* di Canova, lo *Spartaco* del Vela e altre simili statue; ma la scultura di questo secondo stadio, tuttochè consegua un alto idealismo dell'arte, e possa esplicitamente accennare alla drammatica, pure sente la propria insufficienza nel proprio monismo statuario.

La perfetta drammatica si consegue nel terzo periodo combinando fra loro due o più statue. Il *Patroclo morente*, il *Laocoonte*, i *Pugillatori* etc., statue greche, presentano più figure, le quali compongono una drammatica unità; e così pure il *Ratto delle Sabine* del Giambologna, il *Perseo colla testa di Medusa* fuso dal Cellini e altre simili figure, significano una vera drammatica assai più potente che non quella conseguita da un monismo statuario. Il monismo statuario è stato sommamente interessante; è, per così dire, un'artistica preparazione alla composizione drammatica di questo terzo periodo. Così l'anatomia superficiale del corpo humano (anatomia così detta degli artisti; p. es. le designazioni venose, arteriose, le protuberanze muscolari e così via) fu diligentemente studiata e praticata nel secondo periodo dell'arte. L'artista, totalmente inteso a una sola figura, doveva diligentemente elaborarla; epperciò si sono chiamati i più perfetti modelli della forza e della bellezza giovanile per significare la massima possibile drammatica d'una sola figura, ossia esprimere col massimo interesse certe affezioni. Quando l'artista possedette perfettamente la così detta anatomia artistica, ossia certe designazioni superficiali del corpo humano, s'avvide immediatamente che non tutte simili designazioni erano artistiche, e talune riescivano sommamente significative dell'azione, altre assai poco, talune erano frequentissime, altre assai rare. Così per es. la struttura athletica non conviene a una figura molto gentile, ed un visetto seducente non conviene a un athleta pugillatore.

Nella composizione drammatica di molte figure il requisito artistico non è dato da un certo sentimento, ma piuttosto dai vari sentimenti espressi dalle varie figure nella composizione. Così per es. nel *Ratto delle Sabine* è ben altra la physionomia del vecchio padre orbato, altra quella della bella Sabina rapita, altra quella del giovane romano rapitore. Le diverse figure harmonizzano fra loro nei vari sensi d'una sola azione, e la phantasia dell'artista trova in questa unità il massimo idealismo dell'arte. Epperciò le più belle composizioni scultorie non sono un semplice monismo statuario, ma un gruppo drammatico di due o tre figure. Pare che il sommo artista Michelangelo prediligesse il monismo

dell'arte statuaria; il *Davide*, il *Mosè*, i *Crepuscoli* e altre figure simili ne fanno testimonianza; ma questa sua forse vera predilezione pare dovuta alla molta conoscenza dell'anatomia superficiale del corpo humano ch'egli aveva e per la quale sentivasi forte per conseguire un sommo effetto artistico con una sola figura. La sua molta conoscenza anatomica era governata dal suo molto genio; ma i suoi successori traviarono quasi tutti nell'esagerazione.

La scultura ricorda troppo esplicitamente la grave massicità della materia che la manifesta, perocchè l'arte aspira categoricamente a immaterializzarsi, vale a dire, a conseguire un idealismo il più possibilmente sopranaturale. Un passo verso quest'idealismo è effettuato dalla pittura.

XIX.

Pittura.

La pittura è l'arte più remota dalla materialità naturale; epperciò il suo effetto artistico è dovuto in massima parte a un elemento piuttosto immateriale, il *chiaro-scuro*. Questo è sommamente coadiuvato da una disciplina prettamente mathematica (*la prospettiva*), ma quest'elemento mathematico è mascherato da un'illusione ottica, che stabilisce le distanze della prospettiva.

Chiaro-scuro

Prospettiva

Oltrechè dal chiaro-scuro, espresso dal mero disegno del quale è un elemento essenzialissimo, la prospettiva è sommamente sussidiata dalla *colorazione*. I pittori sanno benissimo quanto si possa allontanare o avvicinare un corpo, ingrandirlo o impicciolirlo etc., mediante questo semplice giuoco della luce che costituisce la colorazione; perciò ve ne sono di eminenti per esimia colorazione (per es. il Tiziano), i quali si distinguono non tanto per la composizione quanto per la prospettiva, e sopratutto per il risalto di essa conseguito dalla colorazione. Questa ha pure un significato affatto indipendente dalla prospettiva; esso è il così detto *tono del colorito*, per il quale il dipinto assume un carattere

Colorazione.

Tono del colorito

più solennemente artistico, ossia una generale physionomia che ne costituisce il pregio.

Il fondamento però della pittura è sempre il *disegno lineare;* la giustezza di questo disegno costituisce un grande artista anche indipendentemente dalla composizione. Ne sia testimonianza Rafaello, che disegnò quasi sempre Madonne isolate, le quali sono capolavori semplicemente per il disegno. Si può dire che l'Urbinate sia il più celebre pittore, e questa sua celebrità è quasi totalmente dovuta al suo disegno; quanto alla composizione Michelangelo può giudicarsi superiore, e quanto al colorito primeggiano certamente il Tiziano ed il Correggio.

La pittura riassume l'architettura e la scultura, ma non può conseguire la piena realtà delle suddette astrazioni; imperocchè le costruzioni architettoniche e le scultorie versano nell'aria e nella luce liberamente, nè abbisognano di veruna ottica illusione per essere realizzate, come sono il colorito e la prospettiva. La pittura però riproduce anche l'idealismo del paese, il quale non è presentato da veruna architettura e scultura.

Noi diciamo che la pittura è senza dubbio l'arte del disegno più remota dalla natura; invero nella natura non troviamo verun rudimento di scultura, ma assai meno di pittura. I selvaggi tutti disegnano in qualche modo le loro mostruosità sugli alberi e sulle roccie con certe materie naturalmente tintorie, ma foggiano assai meglio colla mota o col legno le loro teratiche figure che non sappiano delinearle sopra una superficie. Essi d'altronde sono sempre individui parlanti in qualche modo, ossia esplicitamente appartenenti allo spirito.

La stessa nostra scrittura alphabetica può dirsi originaria dalla pittura; gli uomini dipinsero informemente gli oggetti naturali assai prima di ricordarli idealmente colla lingua scritta. Le nostre lettere sono forme mutilate di esse imagini primitive, e ne è testimonio l'alphabeto hebraico; gli altri alphabeti, nei quali non si possono più riconoscere tali imagini primitive, sono mutilazioni di mutilazioni, le quali tradussero la loro presentazione iconographica in un significato meramente allegorico. Il passaggio a questo allegorismo dell'alphabeto è stato fatto me-

diante un symbolismo rappresentato dall'oggetto naturale; così per es. *la testa della volpe* poteva significare l'*astuzia* e quella del *leone* la *forza* e così via.

Gli stessi numeri, che noi possediamo (le così dette cifre arabe), sono mere disegnazioni numerali della quantità che rappresentano; le linee rette che significarono primitivamente essa numeralità, furono piegate in una curva che non le lascia più riconoscere; perciò esse cifre per noi sono meramente convenzionali. La forma originale per la quale una retta significava uno, due rette significavano due, etc. fu radicalmente cancellata colla curvatura.

Questo vuol dire che anche la scrittura originò progressivamente da un disegno lineare, il quale significò le cose che doveva rappresentare, ossia le cose nella loro sensibile manifestazione, piuttosto che nella loro intima idealità.

La pittura si distingue in tre momenti:

1) È una semplice imitazione degli oggetti naturali;

2) Un'imitazione degli oggetti artificiali;

3) Una produzione della vera idealità.

È questa la vera coordinazione dei periodi della pittura, perocchè riflette la sostanziale idealità della medesima, non verun formalismo o successione del technico svolgimento. Volendo considerare il formalismo si potrebbe dire che l'*ornato* ed il *paese* rappresentano il primo periodo dell'arte; il monismo della *figura humana* rappresenta il secondo; e finalmente la *composizione drammatica* il terzo. Ma se vi si voglia insinuare qualche idealità, si dovrà dire che non tanto l'*ornato* ed il *paese* come tali significano il primo periodo dell'arte, quanto piuttosto l'idea espressa da esso formalismo. Ad es. un paese di Salvator Rosa sarà assai più ideale che una composizione drammatica d'un pittore mediocre. Altrettanto si dica degli altri periodi; una classificazione technica di essi può sommamente interessare la technica, non l'idea artistica propriamente detta. Così, technicamente parlando, il primo periodo dell'arte è significato da una mera geometrica proporzionalità, perciò, oltre la prospettiva dell'arte (che dipende non poco dalla colorazione), ve ne ha un'altra mensurabile e

riduttibile a una geometrica esattezza. Questa proporzionalità non può costituire una prospettiva veramente artistica, per ottenere la quale l'artista deve quindi curvare le rette di essa, e progredire, per così dire, in un indefinito.

Da queste considerazioni risulta che la prospettiva mathematica non è sufficiente alla prospettiva artistica, ed una mera proporzionalità, quantosivoglia esatta, non può conseguire un artistico risultato. I Chinesi copiano esattamente colla massima pazienza gli oggetti naturali, ma non arrivano all'idea, la quale è irriduttibile alla misura geometricamente compassata. Sappiamo che i naturalisti presumono che ogni qualità sia riduttibile a certe quantità elementari (*atomistica*, coordinazione o funzione dynamica di essi atomi); ma sappiamo pure che questo è un pregiudizio grossolano, perocchè quantità e qualità nella materia si suppongono reciprocamente. Supporre l'una senza l'altra è una mera imaginazione gratuita e puerile.

Considerando queste cose, concludiamo che la coordinazione dei periodi dell'arte pittorica non si può effettuare se non secondo l'idea implicita, che, esplicandosi progressivamente, ne determina lo svolgimento. Giusta questa idea dovrebbero coordinarsi anche i periodi dell'architettura e della scultura, ma l'idealità formativa è troppo implicita nella materia architettonica, e, diremo, ancora troppo massiccia e materiale nell'arte scultoria, perchè si debba parlare d'un'idea che progressivamente si sviluppa. Il formalismo ed il technicismo predominano troppo nelle suddette arti, perchè siano esplicitamente subordinate all'idea direttiva. Così nella pittura una qualche sproporzione può essere assai più tollerabile che nella scultura, perocchè le risorse palliative d'un dipinto sono molto maggiori che non quelle d'una statua.

Abbiamo detto che il primo periodo dell'arte è costituito da una mera imitazione degli oggetti naturali; s'intende che questa imitazione sia fatta con una regola sensibile o con una geometrica proporzionalità. Propriamente parlando non è la mera imitazione degli oggetti naturali che costituisce il primo periodo, ma piuttosto la prosaica presentazione dell'idea. L'artista ha copiato diligentemente e pazientemente l'oggetto naturale, ma non lo ha

idealizzato in verun modo; ecco il vero caratteristico primordiale dell'arte, una *geometrica non artistica delineazione.* In se stesso l'oggetto naturale, tuttochè imitato, ma profondamente idealizzato dall'artista, può significare un alto grado dell'arte; siano testimoni i bellissimi paesi di Salvator Rosa, i quali tutti forse più o meno ecletticamente sono stati desunti dalla natura. Si è detto, e con ragione, che l'eclettismo dell'artista non è una semplice collezione di oggetti naturali, ma piuttosto un nuovo idealismo, che risulta dalla loro unità, la quale appunto non si trova nella natura.

Il primo periodo dell'arte è positivamente caratterizzato dalla manchevole idealità, epperciò un oggetto naturale quantosivoglia esattamente riprodotto non sarà mai un oggetto artistico, perocchè nella natura vi è sempre l'idea implicita irriduttibile alla misura. Osservate per es. un paese che consti delle sue varie determinazioni naturali, come i fiumi, i piani, la montagna etc.; sarà sempre ricchissimo di quell'idea che pienamente non si può riprodurre in un dipinto. Si dice che una data prospettiva naturale non può essere riprodotta in un dipinto, perocchè più grandiosa e più libera nell'aria e nella luce; questo è vero, ma non è bastevole a giustificare la suddetta insufficienza. Si deve dire, invece, che, nonostante i succennati oggetti siano stati esattamente riprodotti nel dipinto, l'idea di essi oggetti non è stata pienamente riprodotta. Rigorosamente parlando il primo periodo dell'arte è significato non da una mera riproduzione della natura, ma piuttosto da un'imperfettissima riproduzione della medesima; questo avviene perchè, dato che la proporzionalità sia stata esattamente riprodotta, l'idea della natura invece (ossia volgarmente la qualità della medesima) non lo è stato menomamente.

Il secondo periodo è l'imitazione dell'oggetto artificiale. Quest'oggetto è assai più idealizzabile della greggia natura, perocchè esso è una produzione della nostra idea. La natura dell'oggetto è assai importante per l'artista, il quale trova difficilissimo a riprodurre artisticamente un oggetto per se stesso poco ideale, ma può trovare facilissimo a riprodurne un altro molto ideale. Generalmente parlando gli oggetti naturali (nelle loro proprie categorie) sono meno idealizzabili degli artificiali. Tutti i ritrattisti

sanno che è assai più difficile ritrattare artisticamente un bambino che non un adulto, una femmina adulta, che non un uomo adulto; questo avviene perchè negli uomini adulti l'idea è assai più esplicita e più caratteristica che nei bambini e nelle donne.

I primordi di questo secondo periodo sono appunto l'imitazione dell'oggetto artificiale operato dall'uomo, ed inoltre un'esatta riproduzione della physionomia del soggetto humano (ritratto). Il *ritratto* non è, come si crede volgarmente, una mera riproduzione proporzionale del soggetto e del suo colorito, ma piuttosto un idealistico intuito del medesimo; perciò, nonostante qualsivoglia accuratezza, troviamo la massima differenza fra un bel dipinto ed una bella photographia. Se la verità artistica di un ritratto dipendesse dalla sola proporzionalità, la riproduzione photographica dovrebbe essere migliore della dipinta, perocchè le proporzionalità si suppongono più esatte in quella che in questa.

Il grado più elevato di questo secondo periodo è la rappresentazione della figura humana con un suo storico caratteristico; comprendiamo in esso tutte le composizioni storiche di una o più figure destinate a distinguere un avvenimento. Questo caratteristico non si può conseguire se non con un profondo idealismo dell'artista, perocchè la storia fornisce il thema, ma non può fornire un'artistica composizione. La composizione storica appartiene all'artistica idealità, la quale però è limitata da certe storiche esigenze, come sarebbero le *suppellettili dell'uomo*, *il vestiario delle persone*, e così oltre. Qui giova notare che i tempi antichi esercitano un massimo prestigio sulla phantasia e sul sentimento, epperciò l'idealizzazione d'un soggetto contemporaneo riesce assai difficile. Non solo la distanza del tempo, ma anche quella dello spazio può considerarsi un elemento artistico, epperciò in massima generale è più idealizzabile un argomento antico che un recente, ed un lontanissimo che un vicino. Questo avviene perchè gli oggetti ricorrenti tuttodì sotto i nostri sguardi sono essenzialmente prosaici, e quelli antichissimi, o che si vedono assai raramente, sono essenzialmente più ideali, vale a dire, lasciano un campo più libero all'imaginazione. In questa esigenza storica di definite suppellettili e definito vestiario l'artista, nono-

stante la sua qualche restrizione ideale, trova il massimo sodisfacimento, perocchè tali cose, differenti da quelle che vediamo giornalmente, esercitano un certo prestigio dell'arte. Così in parte la sua restrizione ideale è compensata da quest'idealismo, che costituisce la verità storica: epperciò in un dipinto storico non si considera semplicemente l'interesse ideale del medesimo, ma anche l'interesse d'una fedele riproduzione.

Il terzo periodo dell'arte è significato da una produzione meramente idealistica, la quale non è legata da veruna esigenza di una realtà esteriore, lontana o passata. La differenza fra questa produzione puramente ideale e quella veramente storica risulta, che nel primo caso l'idea costruisce *a priori* il proprio thema e la composizione artistica del medesimo, nel secondo caso al contrario il thema è già dato da una realtà esteriore lontana nel tempo e nello spazio. L'artista ha un thema definito che può liberamente idealizzare, epperciò la sua libera composizione non è limitata che dalla reale esigenza del suo thema; egli però, se è veramente potente, preferisce sempre una mera idealità ad un thema storicamente definito, se questo non sia nominale piuttosto che una positiva realtà. Questo accade per es. nelle composizioni mythologiche o prettamente religiose; accade pure in certi personaggi che storicamente si confondono col mytho, come il *Davide* ed il *Mosè* di Michelangelo. Gli argomenti prettamente religiosi ed i mythologici non possono chiamarsi argomenti storici, e sono come una caratteristica transizione dalla storia al libero idealismo. Così pure le *Madonne* di Rafaello, il *Giudizio* di Michelangelo, il *Cenacolo* di Leonardo non sono argomenti storici, ma piuttosto ideali, perocchè l'artista in quest'ambiente trova la sua massima drammatica libertà. Anche il thema fornito dalla religione restringe la composizione con una mera nominalità, perocchè l'artista in questo caso è padrone di pienamente idealizzare il suo dipinto. Nel *Cenacolo* di Leonardo invero il luogo è definito dalla storia, e le suppellettili sono definite dal tempo imaginato; ma, considerando che i commensali sono semplici pescatori, si può ideare quella rusticana semplicità propria d'ogni tempo e d'ogni paese.

L'assoluta libertà dell'idealismo si realizza nel così detto *di*

pinto di genere. Queste composizioni non hanno veruna restrizione, tranne quella del proprio genere; così essa non è data e prestabilita dalla storia, ma semplicemente dall'imaginazione dell'artista; ha una realtà (realtà del genere), alla quale l'artista si sente istintivamente vincolato, e non potrebbe rappresentare un genere *a* colle figure di un genere *b*. Il genere perciò non è stabilito da una realtà esteriore, ma piuttosto dall'intima esigenza dell'arte e più propriamente dell'idea. Così per es. non si potrebbe rappresentare un abboccamento di due amanti colla scapigliata presenza di due duellanti; l'amore di quelli e l'odio di questi non è dato da un fatto esteriore (non si deve supporre che i suddetti due amanti si siano realmente abboccati, ed i suddetti duellanti si siano realmente incontrati), ma semplicemente dall'intima esigenza dell'idea, per la quale gli amanti devono necessariamente amarsi e i duellanti combattere.

Quando l'artista profitta degli oggetti naturali, o di più persone esteriormente reali, per comporne un'unità ideale, si trova nella sua perfetta libertà, perocchè la realtà esteriore, che forniva i suddetti oggetti e le suddette persone, non forniva la loro ideale unità, che fu radicalmente imaginata ed eseguita dall'artista.

XX.

La Musica.

La pittura è senza dubbio fra le arti del disegno la più spirituale, ed inoltre anche la più ricca di determinazioni, perocchè riassume il disegno architettonico, la figura scolpita, e la loro unità; ed inoltre il paese, che le suddette arti non possono rappresentare. Ma perciò non si deve arguire, come sogliono comunemente, che l'una delle suddette arti sia più eminente delle altre. La pittura è certo preminente, perocchè riassume le altre due, nè è riassunta, ma questa più ricca qualità è vera solamente nell'orientazione dello spirito humano. Generalmente si può dire che un'arte più vicina allo spirito humano sia più eminente, ma questo si può dire soltanto colla definita orientazione dello stesso spirito;

in esso vi ha una riflessione mentale che dice le cose necessariamente essere altre sotto altri rapporti, e questi più o meno pregevoli systemi della Coscienza si compensano fra loro. Qui giova avvertire che noi consideriamo la pittura più eminente delle altre arti del disegno, ma soltanto nella prospettiva del nostro spirito, ed inoltre sappiamo positivamente che nessuna delle suddette arti può essere sostituita alle altre. Questo avviene perchè l'ideale unità non può riprodurre l'idea delle loro singole astrazioni; e lo si vede chiaramente, perocchè la pittura, per es., tuttochè esprima le rappresentazioni della scultura e dell'architettura, non potrebbe in verun modo loro essere surrogata.

Il difetto radicale di tutte le arti del disegno, difetto profondamente sentito dall'artista (epperciò voluto in qualche modo ovviare) è l'*assenza della successione temporanea.* Le sono presentazioni, per così dire, immobilizzate, locchè fortemente contrasta con ogni realtà ideale; perocchè l'idea esiste solamente svolgendosi dall'una nell'altra determinazione, epperciò come pensiero puro è *dialettica*, come natura è *tempo*, come spirito è *storia;* ed essa immobilizzata non può esistere in verun modo se non in un' illusoria immobilità. Esse arti però esprimono colle loro figure vere idee definite e sono, per così dire, il fondamento del pensiero. Perciò noi le vediamo precedere l'arte musicale, e troviamo nell'istintualità un rudimento d'industria architettonica, ma non troviamo verun rudimento musicale.

L'artista sente profondamente il succennato difetto radicale della successione temporanea, e tenta di provvedere con qualche ottica illusione, vale a dire, colla distanza dello spazio, alle impossibili distanze nel tempo. Noi sappiamo che lo spirito, quando non concepiva chiaramente la successione temporanea, vi surrogava una *juxtà-posizione spaziosa*, epperciò ancora nelle nostre lingue molti avverbi contengono il doppio significato di successione temporanea e di juxta-posizione spaziosa. Questa sostituzione si tenta dall'artista colla prospettiva geometrica e con quella della colorazione, cosicchè in certo modo un oggetto lontano nello spazio pare anche lontano nel tempo; vi supplisce anche con diverse composizioni coordinate nella stessa tela, così che le

stesse persone appajono in diverse età. Ma questi sono tentativi, per così dire, abhortivi, perocchè la successione temporanea non può risultare meramente da due o più determinazioni riflesse in tempi lontani, ma è piuttosto una successione intima che si sente assai prima che si rifletta; non è una successione d'idee definite (come in definiti oggetti naturali, che sono definiti giudizi esteriori), e nemmeno di definite idee metaphysiche (come può arrivare nella parola), ma una mera intima successione di affezioni definite, e come tali non riflesse come idea intellettuale. Queste affezioni sono prettamente spirituali (perocchè la musica significa bensì un mero svolgimento di affezioni, ma non certo di sole affezioni psychiche); è questa la vera ragione per la quale nel pieno svolgimento delle stesse affezioni psychiche (come negli animali istintivi, i quali posseggono l'appetiscenza, l'avversione e così via), non troviamo verun rudimento musicale.

La musica ci insegna che lo spirito possiede una propria storia di affezioni intime assai distinta da quella delle idee riflesse, una storia che può essere profondamente spirituale, e nullameno non contiene veruna idea intelligibile. Questo profondo svolgimento delle affezioni intime provocate dalla musica, non è menomamente comparabile a quelle idee riflesse provocate da un dipinto. Noi guardando un dipinto pensiamo a una definita scena storica, a una definita figura, e finalmente a un definito paese; ma ascoltando una musica siamo commossi all'allegria, alla mestizia, all'amore, allo sdegno, senza determinare con veruna idea riflessa la nostra commozione. Questa origina da un elemento nuovo (eminentemente artistico) contenuto nella musica, vale a dire, dalla sentita succedaneità temporanea dell'idea intima. Non solo i diversi suoni, ma anche le diverse misure di essa succedaneità, possono provocare assai diverse emozioni. Prendete per es. un tamburo, una campana, che posseggano una sola nota, e sia essa battuta collo stesso rytmo, ma con diversa misura temporanea, e sentirete emozioni molto diverse; generalmente le battute più rapide sono più allegre e più vivaci, le più lente sono più melanconiche e più cupe.

Il fondamento della musica è la successione temporanea, e

la diversa misura della medesima (fatta astrazione da qualunque differenza di suoni e di rytmi); basta a provocare sentimenti diversi. Come nelle arti del disegno il fondamento fu la mera mensurabilità *(proporzionalità, prospettiva geometrica* e *prospettiva artistica)*, così il fondamento della musica è la mensurabilità spaziosa e temporanea (l'intensità del suono risulta dalla capacità ventrale dell'oscillazione, il grado del numero delle vibrazioni, il timbro finalmente si distingue dalla forma dell'oscillazione). Così, per es., sappiamo che un suono forte è una grande capacità ventrale oscillante, un debole è una picciola, un suono grave sono poche vibrazioni d'un dato tempo, ed un suono acuto sono molte.

Il timbro del suono, per cui si distingue ad es. un suono di un violino da quello di una tromba, è formato da definite forme di essa vibrazione, o, come si dice, dell'ondata sonora.

Questi principii sono piuttosto quelli dell'acustica che dell'arte musicale, ma vogliono essere rammemorati appunto perchè quella è il fondamento di questa; non è certamente un rudimento musicale, ma il fondamento necessariamente presupposto della medesima. Citeremo più oltre gli elementi più categorici dell'arte musicale propriamente detta, considerandoli più partitamente.

XXI.

La Melodia.

La melodia è la prima creazione veramente musicale (perocchè la semplice tonalità posseduta anche da certi animali istintivi non costituisce un ente musicale). Certi popoli elaborarono pazientemente l'astratta tonalità (per es., i monotoni forti unissoni dei chinesi), ma simili astrazioni, tuttochè costituiscano un vero elemento materiale della musica, non si possono chiamare un rudimento musicale. La musica principia con una definita successione temporanea di più suoni, epperciò il tempo (che certo non può esistere nel prolungamento d'una sola nota) è la necessaria fondamentalità di quest'arte.

Certi selvaggi posseggono cantilene, le quali invero appar-

tengono alla musica, perocchè sono una melodica successione di suoni; ma veramente ricordano un segnale assai più che una cantilena definita. In esse non esiste una battuta definita nè un tono definito, ma si potrebbero dividere in tempi arbitrari e formare toni arbitrari. Il loro principio ed il loro esito finale per noi civili, è un semplice postulato: *qual' è la musica*, *quale il tono?* La stessa rytmica, così essenzialmente costitutiva d'una cantilena qualsivoglia, è piuttosto oscillante e indeterminata, e le dette cantilene sono vociferate non secondo la rytmica prestabilita, ma secondo la mera disposizione soggettiva, di modo che ascoltando tali vociferazioni si può arguire lo stato psychico del soggetto che le pronuncia.

V'ha un secondo stadio nello svolgimento melodico dello spirito immerso nella natura, ed è quello d'una cantilena la cui misura sia press'a poco definita, ma diremo così erraticamente, che in sulle prime, per es., è una misura, poscia un'altra e così via. Questo cenno, tuttochè erratico, della misura, è un vero progresso storico dell'arte, perocchè necessita anzitutto avvertire l'esistenza di una cosa e praticarla in una forma erratica, per arrivare a praticarla perfettamente. Egli è in questo senso che è giusto il proverbio: *sbagliando s'impara.* Questo secondo passo dell'arte melodica è l'imperfetta determinazione del tono. Come la misura esordiva in una forma erratica, così il tono medesimamente; queste cantilene vagano dall'uno all'altro tono e generalmente si conchiudono in uno ben diverso dal primo.

Un terzo passo dell'arte è significato da quella cantilena che esordisce con una misura dei suoi membri, ossia delle proprie intulimitazioni, che si chiamano *battute*, ed inoltre con un tono definito; il quale è conservato durante l'intera cantilena, ma spesse volte si chiude senza un esplicito significato di conclusione; sarà, per es., la terza o la quinta di tono, non la tonica, che conchiude la cantilena. Questa, diremo, sospensione, esprime un certo sentimento artistico, e generalmente una melanconica indeterminazione del sentimento.

Parlando dell'arte musicale, propriamente detta, dobbiamo ricordare le sue categorie, che si riducono a tre:

1) La misura delle sezioni, o *intulimitazioni* della totale cantilena (è questa la battuta);

2) La misura della nota, ossia la misura delle singole note nella loro successione (è questa la rytmica);

3) Il grado del diapason, ossia il tono definito, cosicchè il suo fondamento sia una definita scala diatonica.

Si potrebbe aggiungere la distinzione di due modi particolari, di cui l'uno ha un significato piuttosto allegro *(maggiore)*, l'altro piuttosto melanconico *(minore)*.

Si può dire che l'arte musicale propriamente detta esordisce nella civiltà greca, perocchè i tonali lunghi unissoni dei chinesi non si possono chiamare categoricamente musicali; gli antichi indiani si dilettavano sommamente d'una rytmica successione de'suoni tonali, ma anche questa successione non costituisce menomamente un'arte musicale, perocchè ricorda piuttosto definite coordinazioni symmetriche dello spazio, possedute anche dagli animali istintivi. Così, per es., gli uccelli emanano successioni di suoni tonali, con una definita rytmica, ma questa non può mai esprimere veruna melodia. Che una rytmica successione di suoni tonali possa essere una definita serie e nullameno remota da qualsivoglia senso musicale, basta ascoltare le vociferazioni selvaggie degli uccelli anche i più canori, per es., dell'usignuolo. Certi uccelli sono invero atti all'imitazione d'una cantilena musicale (ad es., il merlo); ma questa non è mai loro propria; nessun merlo nello stato di natura vocifera una cantilena; è una mera riproduzione macchinale (il pappagallo riproduce la parola) senza veruna percezione del suo significato spirituale.

I greci esordirono e svilupparono nella loro civiltà una vera arte musicale con un systema e con regole definite. La loro musica si distingue assai caratteristicamente dalla nostra in parte per il diverso systema dell'arte, in parte perchè fu una melodia astratta dall'harmonia; epperciò i loro strumenti (la lyra, la cetra, ecc.), sono più adatti a formulare quella che questa. Noi possediamo definite trattazioni della loro arte musicale, e pochissimi esemplari della loro musica; ma dall'une e dagli altri si può arguire ch'eglino abbiano pienamente ignorato quello che

noi chiamiamo *harmonia.* Conobbero però perfettamente intervalli minori di un tono, e sotto questo riguardo progredirono forse all'esagerazione. Così, per es., distinsero la scala non solo in toni e semitoni come noi facciamo, ma anche in terze e quarte divisioni di toni, le quali non sono facilmente percettibili dall'orecchio.

Presso i greci l'arte musicale non ebbe un pieno svolgimento come l'arte della parola e l'arte del disegno; questo avviene perchè la musica è un'arte assai più intima di quelle; attualmente noi veggiamo che la più intima delle nazioni europee, la Germania, primeggia nella creazione di quest'arte. Vedremo più oltre che l'Italia primeggia nella creazione del melodramma, ma in quella della musica propriamente detta, la Germania è oggidì la più eminente. Abbiamo detto che il genio greco non si distinse nella musica come nel disegno e nella poesia, perocchè quest'arte è assai più intima; e la caratteristica della civiltà greca non è certo l'*intimità.* I pochi esemplari della musica greca che furono recentemente scoperti significano piuttosto la mediocrità di quest'arte; è vero che essi sono *inni sacri*, e anche oggidì la musica più eminente non si trova certo nel canto fermo delle chiese; ma giova osservare che nei tempi antichissimi, e principalmente nella religione pagana, la sacra era assai più importante. Del resto si capisce facilmente che la meschinissima loro scala diatonica (la quale consta di quattro toni, non di sette) non è adatta a un largo sviluppo musicale; come pure si capisce dai loro istrumenti semplicissimi che la loro musica era tuttavia infantile. Noi non sappiamo concepire un qualche sviluppo musicale senza il connubio della melodia coll'harmonia; ma i greci ignorarono affatto l'effetto musicale di due o più note simultanee. La parola stessa, colla quale noi distinguiamo l'harmonia dalla melodia, presso i greci era una parola capita in un'astratta generalità, poichè eglino chiamavano *harmonia* qualunque adeguata coordinazione, nel significato in cui le parti harmonizzano col tutto. Perciò la parola *harmonia* era comune alla musica, alle arti del disegno, alla poesia ed alla stessa speculazione; *harmonia* significa semplicemente che le parti non discordavano dal loro

totale; così, per es., Pythagora chiamava harmonico l'andamento dei corpi celesti.

La povertà del genio greco nel rapporto coll'arte musicale ricorda che i greci trattarono i toni mathematicamente piuttosto che artisticamente. Così, per es., per sapere se un tale tono fosse realmente una seconda o una terza nel rapporto colla prima nota, non consultavano l'orecchio, ma piuttosto i numeri, perocchè i pythagorici avevano loro insegnato che certi toni corrispondono a certi numeri determinati. Generalmente parlando nei greci esemplari musicali, che noi possediamo, si trova piuttosto una coordinazione symmetrica che una successione melodica di suoni; epperciò relativamente alla musica detti esemplari sono infantili. Non presumiamo di giudicare la musica greca da questi pochissimi frammenti sacri che possediamo; ma siccome abbiamo pur anco trattazioni assai diffuse, ed inoltre gli istrumenti musicali che servivano a manifestarla, possiamo asserire che il nostro giudizio non difetta di fondamento. D'altronde la stessa loro notazione musicale (lettere alphabetiche), assai incomoda, avrebbe dovuto subire una profonda modificazione se l'arte fosse progredita a un più largo svolgimento.

Oggidì la melodia risente tuttora l'indole della sua origine; è, per così dire, tuttavia symmetrica, e conservò fino a questi ultimi tempi certe cadenze determinate e fu legata in una forma definita caratteristica del genere; ma tutte queste cose furono presto eliminate dalla poderosa compenetrazione d'un'harmonia sussidiaria. Perciò la melodia presso gli hodierni è ben altra cosa che la melodia presso i greci e non è più come quella costituita da un rytmico predominio, ma piuttosto da un profondo predominio della sentimentalità. Le così dette *variazioni* appartengono in parte al genio greco. Oggidì si capisce chiaramente che due note possono contenere la sentimentalità che non può essere contenuta da una dozzina di note nella loro massima industriale evoluzione. I recenti philosophi chiamarono le rumorose cadenze costumate in questo secolo esordiente *melodiche bravate*, che veramente interessano gli orecchi assai più che il sentimento intimo. Un pieno sviluppo della melodia è appunto l'abbandono

di tutto questo formalismo significato dai vari generi, ed il libero svolgimento nella sua idealità musicale.

Si è creduto in questi ultimi tempi che il *non plus ultra* musicale fosse l'esatta riproduzione del sentimento contenuto nella parola; ma questo è un errore fondamentale, perocchè la musica non è semplicemente destinata a riprodurre il sentimento della parola, ma piuttosto a provocare le indefinite emozioni dell'animo nel suo ambiente trascendentale. Le persone che non contengono nel loro spirito veruna sentimentalità trascendentale non potranno mai concepire la profondità d'un sentimento musicale. Il nostro spirito pensa non solo con idee definite, ma anche con sentimenti indefiniti, e la musica appunto provoca questi sentimenti.

XXII.

L'Harmonia.

L'*harmonia* per noi è indivisibile compagna della *melodia*, e non sapremmo concepire una buona musica la quale fosse semplicemente melodica; ma originalmente quella fu pienamente sconosciuta. Non solo gli antichi asiatici, ma anche i pagani, veri creatori della melodia, ignorarono affatto ogni harmonica simultaneità.

Il vero positivo progresso dell'arte musicale presso i greci, fu quello di aver creato una melodia colla sua battuta, col suo rytmo e col suo tono veramente definiti o definibili. Questa melodia non è certo sodisfacevole per il nostro gusto, ma la definizione della battuta, della rytmica e del tono è un passo veramente positivo dell'arte. Ripetiamo che, parlando rigorosamente, presso i greci progredì assai più la technica che non l'idea di quest'artistica manifestazione.

Lasciando i greci, troviamo una melodia un poco più sentimentale negli inni sacri degli hebrei, ma la vera harmonia non nacque dalla sentita insufficienza della melodia; nacque piuttosto dalla macchinale presenza di più tasti che potessero riprodurre più suoni simultanei. Come la prima nacque nel tempio pagano,

così la seconda nacque nel tempio christiano; non si potrebbe dire che un tale ne fosse veramente il primo inventore, ma si direbbe assai più correttamente che uno strumento atto a riprodurre più suoni simultanei ha dato l'harmonia. Essa certo ha potuto realizzarsi nel *tetracordo*, nella *lyra*, nel *liuto*, ma la vera, cioè quella di più note simultanee, è dovuta all'*organo*. Empiricamente si tastarono più toni dell'organo; e da questa empirica nozione nacque la prima distinzione di *note dissonanti e di note consonanti*. Si disse che le seconde e le settime erano essenzialmente dissonanti, le altre note potevano essere consonanti.

Da queste distinzioni fondamentali nacque una technica che si chiama *contrappunto*, e per molto tempo si fissò l'idea che l'harmonia avesse certe regole definite che non si potessero violare. Per esempio, non era permessa la successione di più quinte o di più ottave, e altre cose simili; si è fatto dell'harmonia una arythmetica disciplina, epperciò il basso si chiamava *basso numerato*. Lo stesso basso sotto la melodia era subordinato a certe regole dalle quali non poteva traviare. Nacque da ciò una pratica pedantesca di bassi numerati, e si credette che una certa melodia si dovesse necessariamente accompagnare in un certo modo; si poteva variare il rytmo dell'accompagnamento, ma la qualità degli accordi era determinata. Così, per es., si voleva accompagnare ogni nota coll'accordo che poteva ammettere, e si permettevano poche note di passaggio, e pochissime con un accordo ripetuto e così via. Non si consultava l'effetto artistico di simili composizioni pedantesche, ma piuttosto se le regole erano state totalmente osservate, e in ossequio d'una tale osservazione, ogni artistica sconvenienza era idolatrata. La pedanteria di questa technica faceva sì che uno stesso accompagnamento poteva adattarsi a moltissime e diverse melodie, perocchè si considerava piuttosto una nota in se stessa che il suo rapporto colle precedenti e colle susseguenti. La melodia e l'harmonia si consideravano press'a poco come due cose diverse e indipendenti; l'una come direttamente emanata dal genio, l'altra un dotto risultato del calcolo; la prima come appartenente al genio musicale, la seconda al sapere. Questo pregiudizio persiste tuttavia nel volgo, il quale

crede, per es., che un esimio svolgimento harmonico ed un'eminente istrumentazione siano il risultato del sapere, della dottrina, piuttosto che del genio. Non si considera questo sapere come un fattore dello svolgimento di esso genio, ma piuttosto tale che possa fornire regole determinate per effettuare una prestigiosa harmonia ed una convenientissima istrumentazione. Gli stessi artisti nell'esordio di questo secolo considerarono la melodia come una diretta creazione del genio, e l'accompagnamento di essa melodia, ossia come eglino chiamavano, la *musicazione* un risultato della dottrina. Questo avviene perchè la loro attenzione era pressochè esclusivamente condensata nella melodia, la quale si doveva semplicemente accompagnare. È questa la vera ragione per la quale si può cantare un motivetto (ossia una *cavatina*, un *duetto*, ecc.) theatrale senza il minimo sussidio di veruna harmonia; locchè vuol dire che l'harmonia è un semplice accompagnamento, e non costituisce una parte essenzialissima della melodia.

Nel medio evo queste due cose si consideravano tanto separate e indipendenti, che il trovatore-poeta componeva una melodia, ed il contrappuntista componeva l'accompagnamento. Detto contrappuntista non consultava menomamente l'effetto artistico del suo accompagnamento, ma semplicemente i numeri voluti da una scientifica esigenza.

Il secondo periodo dell'harmonia risulta da una scelta arbitraria fra due o più numeri che si possono apporre a un basso definito. Questo arbitrio aprì un campo al gusto artistico, il quale creò una musica certamente un poco pesante, ma tale che non è totalmente incompatibile con esso. In questo secondo periodo nacquero i vari generi definiti della composizione musicale i quali si svolsero nella chiesa assai più che nel mondo. Si può dire generalmente che la musica theatrale nacque dalla musica sacra. I vari generi di questa creati in tale periodo furono assai più scientifiche che artistiche composizioni; infatti oggidì siamo poco sodisfatti delle *fughe*, dei *canoni*, delle *imitazioni*, etc., composizioni di genere che nel loro tempo ebbero il massimo successo.

Il terzo periodo persiste nella separazione della melodia dal-

l'harmonia, che si considerano come due cose, e amendue dipendono reciprocamente; ma si consulta assai meno il numero che il sentimento artistico. Si avvertì per prima cosa che una stessa melodia poteva essere accompagnata in vari modi, non solo con una rytmica diversa, ma con diversissimi accordi. Così l'harmonia dipende dalla melodia solamente per la battuta ed il tono, ma può svolgersi in diversissimi modi quanto alla rytmica ed alla moltiplicità degli accordi. Inoltre si avvertì che molte note potevano essere più o meno considerate note di passaggio; epperciò gli accordi dei vari accompagnamenti non differiscono soltanto per la qualità e per la rytmica, ma anche per la loro quantità. Queste cose osservando, si è potuto liberamente accompagnare le melodie, e gli autori si distinsero non solo per l'eccellenza di queste, ma anche per quella più variata dei loro accompagnamenti.

A questo periodo appartiene il melodramma italiano; nell'esordio di questo secolo si hanno i sommi autori delle melodie, come *Rossini*, *Bellini* e così via. Questi autori non si distinguono solamente per l'eccellenza delle loro melodie, ma anche per una non poca varietà dei loro accompagnamenti. Taluni però (per es. Bellini) profittarono assai poco dell'istrumentazione, e si distinsero per la musica vocale assai più che per l'istrumentale.

XXIII.

Il Concerto.

Il *Concerto*, giusta uno stretto significato che gli attribuiamo, è l'unità dell'harmonia colla melodia. Questa musica origina dall'idea fondamentale che l'harmonia e la melodia si costituiscono reciprocamente, epperciò non si potrebbe dire che questa canti e quella accompagni; ma si compenetrano così intimamente che veramente non si potrebbe separare l'una dall'altra. È questa la sola ragione per la quale l'antico melodramma italiano si canta facilmente, ma non si potrebbe cantare una musica recente e più profondamente elaborata. Così per es. si canta facilmente un'aria di Bellini, ma assai meno facilmente una di Meyerbeer.

Questa musica, propriamente parlando, costituisce un'unità di due elementi inseparabili, l'harmonia e la melodia, dei quali l'uno è manchevole radicalmente senza l' altro. Il concerto si svolge in tre momenti caratteristicamente distinti.

Nel primo è la melodia e l'harmonia che si compenetrano così intimamente che si costituiscono reciprocamente; in questo momento rigorosamente parlando si potrebbe chiamare una melodia harmonizzata ed un'harmonia melodizzata.

Nel secondo momento si capì che la musica non solo consta d'un'unità inseparabile dei due elementi succennati, ma che i toni, così nella loro successione melodica, come nella loro simultaneità harmonica, non dovevano essere astrattamente consonanti, ma piuttosto l'effetto artistico risultare dal contrasto delle dissonanze colle consonanze. Così, rigorosamente parlando, una buona musica è un'alterna successione di consonanze e dissonanze, che assumono il loro significato dai loro antecedenti e dai loro susseguenti. Una musica costantemente consonante riesce oltremodo monotona e fastidiosa, ed una costantemente dissonante riesce intollerabile; epperciò il genio artistico sta appunto in un giusto avvicendamento e nella scelta dei suddetti elementi musicali. La scoperta che la buona musica consta di consonanze e dissonanze, e che il loro effetto risulta dal loro contrasto e non può risultare da una loro singola astrazione, è una scoperta capitale, che trasforma la musica radicalmente; e perciò si chiamò la *musica dell'avvenire.* Questa scoperta può considerarsi come l'ultimo colpo mortale al così detto *basso numerato;* ma sotto questo riguardo noi possiamo ripetere che l'artista, conoscendo le regole, può assai più artisticamente violarle.

Un terzo momento risulta da questo secondo, ed è la piena abolizione dei generi, e non solo di quei formali, che si chiamarono *cabaletta*, *sinphonia*, etc., ma anche di quelli prettamente ideali, come ad es. che *un pezzo dovesse conservarsi fino all'esito finale col suo sentimento iniziale.* Si aboliscono pure gli *andanti*, gli *allegri*, i *larghi*, etc.; inoltre i significati di *mestizia*, di *leggerezza*, di *solennità*, etc., come necessariamente vincolati a quello che sono. Qui l'idea è pienamente libera, epperciò i sentimenti

più contrari possono rapidamente succedersi nella medesima composizione musicale. Non si può più dire che certi pezzi siano necessariamente melanconici, altri necessariamente allegri, e così via; perocchè la musica in questa perfetta abolizione d'ogni genere procede liberamente, ed imita il vero sentimento, il quale balza da una determinazione alla più contraria.

Il sentimento è un ragazzo che in brevissimo intervallo di tempo piange e ride, balla e si dispera; epperciò Shakespeare, quando ha voluto rappresentare il massimo delirio di una tale, che improvvisamente impazzì, la fece scoppiare nelle più smascellate risa. Questa musica dell'avvenire, nonostante hora le si possano imputare traviamenti piuttosto inartistici, riuscirà senza dubbio in una assai più ideale libertà dell'arte. È questa la nostra musica esordiente, che fu sentita come un bisogno intimo della nostra idealità; epperciò male a proposito la si vuole totalmente attribuire alla Germania. È indubitabile che in questa caratteristica rivoluzione dell'arte quella nazione ebbe forse una massima parte; ma è però indubitato che questo bisogno fu profondamente sentito dalla nostra idealità e che non fu astrattamente importato da colà. La Germania del secolo passato coltivò profondamente la musica così detta classica, e la sua dignità principale è la profonda elaborazione dell'harmonia; l'Italia del secolo passato, e anche dell'esordio di questo secolo, coltivò profondamente il melodramma; e così se i tedeschi possono citare i loro *Beethoven*, *Haydn*, *Mozart*, ecc., noi italiani possiamo citare *Cimarosa*, *Paisiello* e gli stessi *Rossini* e *Bellini;* l'hodierna musica di *Verdi* e *Meyerbeer* risulta da questa ideale unità; non è più un astratto melodramma come quello degli italiani, nè un'astratta musica concertata, come quella degli antichi tedeschi, ma una musica più concreta nella quale si compenetrano tutti i generi diversi.

XXIV.

L'arte della Parola.

L'arte della parola è per noi assai più spirituale che non le arti del disegno e della musica. La medesima contiene idee definite come nell'arte del disegno, e medesimamente una successione temporanea come nella musica; ma queste idee definite non sono più astrattamente naturali come nell'arte del disegno (*apparizione*), nè una successione temporanea di spirituali emozioni, come nella musica, ma piuttosto idee concrete (*physiche e metaphysiche*) colle loro successioni definite di idee pensate non astrattamente sentite.

Si crede comunemente che l'arte della parola sia la vera resumzione del disegno e della musica; certamente essa può esprimere idee proprie, quali non potrebbero essere espresse da verun disegno e da veruna musica, ma questa proprietà non costituisce una vera preminenza nel significato che a lei comunemente si attribuisce. L'arte poetica riassume in se stessa ed esprime a proprio modo certe idee, quali non potrebbero essere espresse da quelle altre due arti, ma non potrebbe in verun modo essere sostituita alle prefate singole arti. La stessa può esprimere una successione di pensieri, ma non una successione temporanea di emozioni spirituali col prestigio proprio della musica; così pure può esprimere definite rappresentazioni come le arti del disegno, ma non può presentarle immediatamente e sensibilmente, al pari di quella, la quale ripete il suo prestigio appunto da questa immediata sensibile rappresentazione.

Così generalmente parlando l'arte poetica da una parte può essere considerata come resumtiva unità delle idee divorziate nella musica e nel disegno, dall'altra però può essere considerata come il germe inesplicito delle suddette arti, che esplicandosi nelle loro astrazioni generano il disegno e la musica. Infatti se l'arte poetica da una parte accompagna il massimo svolgimento della civiltà, dall'altra parte è stata un'arte assai primitiva e forse così primitiva come il disegno ed assai più che la musica; le idee

contenute in queste possono considerarsi come generate da una *astrazione* ideale, che costituisce le suddette arti.

Divisione dell'arte della parola
a) arte poetica
b) arte prosaica
c) arte speculativa

L'arte della parola si divide in tre periodi capitali:

1) L'arte poetica come esiste nella letteratura propriamente detta;

2) L'arte prosaica, come esiste nelle discipline finite empirico-matematiche;

3) L'arte speculativa, come esiste in tutte le così dette *philosophie*, non arrivate alla necessità logica del pensiero, epperciò a quelle philosophie che devono persuadere o dimostrare in qualche modo la propria verità.

Questi tre periodi costituiscono la concreta arte della parola, ossia quella che si svolge come manifestazione della *Coscienza pensante*. Noi tratteremo brevemente, ma categoricamente questi tre periodi della parola, che realmente sono anche i periodi dello spirito parlante, prima del quale è l'esistenza meramente psychica e istintiva delle bestie, e oltre il quale il pensiero va in un altro sistema che non è più quello che possa interessare lo spirito stesso.

Intendiamo *arte della parola* quell'arte che si svolge nel pensiero concreto, epperciò si manifesta sotto le forme concrete del medesimo, non in qualche sua astrazione, come quelle del disegno e della musica, le quali si manifestano nell'astratta forma del senso intimo o del senso esteriore. Denominiamo *arte della parola* quella che si svolge mediante una lingua letteraria, non quell'idioma popolare che nasce e si sviluppa istintivamente nel popolo, ed appartiene alla natura piuttosto che allo spirito pensante.

Quest'arte fu considerata astrattamente come lingua esthetica, ovvero poesia; ma essa prosegue il suo svolgimento anche nella lingua prosaica (come nelle discipline finite), e nella lingua speculativa, ossia in quella che si chiama comunemente *philosophia*. Questo svolgimento appartiene all'arte della parola, e comprende lo spirito assoluto (lo spirito, non la Coscienza assoluta). Nello spirito giova osservare che le categorie devono essere gerarchicamente coordinate, e non si potrebbe concepire un'esistenza spirituale che non possedesse *vizi e virtù*, *buono e male*, e così via.

Perciò abbiamo detto che quella pura speculazione (dai theologanti meritamente chiamata *abuso della speculazione*) non appartiene allo spirito come tale, ma piuttosto è l'atto caratteristico, col quale lo spirito si svolge dal pensiero in altro systema. Questa speculazione pura è manifesta dalla parola, ma è il suo esito finale, epperciò nella parola che va via dallo spirito. Così pure quel pensiero che nasce e si svolge istintivamente nel popolo non appartiene all'arte in discorso, ma piuttosto alla natura creatrice.

L'arte della parola suppone uno spirito positivamente formulato e muore colla morte dello stesso, epperciò la medesima appartiene essenzialmente allo spirito, non generalmente alla *Coscienza*. Lo spirito nasce dal non spirito e muore nel non spirito, ossia è un momento storico nello svolgimento della Coscienza; epperciò consideriamo come un prodotto della natura (ossia di un systema non ancora positivamente spirituale) quella lingua e quel pensiero che nasce e si svolge istintivamente nel popolo. È una lingua psychica, che progressivamente e lentamente si svolge in una spirituale; perciò troviamo nelle lingue esordienti la parola determinata col semplice elemento delle intonazioni, ed inoltre che le nostre idee metaphysiche ebbero tutte nelle lingue primitive un significato di phenomeno sensibile, e anche oggidì si trovano negli uomini naturali lingue che possono significare individui, non generi e specie, caratteristico di quelle spirituali. Nell'infimo popolo le idee metaphysiche sono ancora molto equivoche; così per es. suppongono lo spirito non solo in un tempo ed in un luogo (vale a dire nella natura), ma anche con un possesso caratteristico del pensiero humano; questo non può risultare che da uno spirito in una forma necessariamente humana.

Così quest'arte della parola comprende la totalità dello spirito (*Coscienza pensante*), ma esclude ogni altro systema della *Coscienza*, che non sia quello dello spirito. È questa la ragione per la quale coll'arte medesima una verità si deve persuadere o dimostrare; e quelle verità logicamente necessarie, che riescono indifferenti a qualunque negazione o affermazione o dubitazione, vale a dire si confermano con qualunque determinazione del pensiero, non appartengono allo spirito, ma sono l'atto caratte-

ristico per il quale la Coscienza si svolge dallo spirito in un altro systema. Perciò nell'arte della parola non comprendiamo la *speculazione pura* nelle sue verità logicamente necessarie.

Lo spirito è contenuto entro i limiti della *Coscienza pensante;* oltre questi limiti non è spirito veruno, ma semplicemente un qualche altro systema della Coscienza stessa. Perciò l'arte della parola è quella che si svolge

1) Colle categorie del sentimento, verbigrazia colla *persuasione*, colla *fede*, coll'*ispirazione*, e così via;

2) Colle categorie dell'intelletto, verbigrazia colla *dimostrazione assiomatica* o *empirica;*

3) Colle categorie di una facoltà concettiva infantile, verbigrazia con quelle forme equivoche della *philosophia comune.*

Una speculazione pura, che introduca le verità logicamente necessarie (le quali differiscono essenzialmente dalle verità succennate), è il risultato d'una facoltà concettiva adulta, la quale conduce la Coscienza fuori dallo spirito in un systema più homogeneo, perocchè quello non potrebbe vivere con siffatte verità.

XXV.

L' arte poetica.

1° Periodo dell'arte della parola (sentimento ed immaginazione)

L'arte poetica è l'esordio dell'arte della parola, e lo spirito poetò assai prima di parlare prosaicamente, perchè la poesia appartiene al sentimento ed all'imaginazione, e la prosa all'intellettualità riflessa.

Si dice che gli uomini primitivi sono essenzialmente poeti, ed il loro linguaggio non esprime mai un'idea esatta, ma una forma piuttosto oscillante nel sentimento e nell'imaginazione. È vero che gli stessi parlavano un linguaggio non menomamente formulato dalla riflessione, ma semplicemente dal sentimento e dall'imaginazione, che sono però ben altro da quell'intimità metaphysica che noi possediamo, ed è piuttosto il risultato dell'opposizione d'una mente prosaica con una mente poetica. La loro forma poetica era tuttavia profondamente immersa in un

elemento immediatamente sensibile, che noi potremmo difficilmente imaginare. È questa la somma difficoltà che noi proviamo nel concepire chiaramente le antichissime forme della poesia, come per es. quella dei Vedi ed anche della nostra Bibbia.

Originariamente si scrisse ogni cosa in una lingua poetica, se qualche volta non rigorosamente metrica, almeno tale da suonare all'orecchio con una qualche misura. Troviamo per es. i salmi della nostra Bibbia scritti in una forma non esattamente metrica, ma nullameno misurata. E ciò accadde perocchè il pensiero era allora essenzialmente poetico; Hegel notò molto assennatamente che il primo prosatore nel tempo fu *Aristotele*, si scrissero bensì prima di lui molti pensieri in una lingua perfettamente non metrica, ma essi, nonostante quest'apparenza prosaica, erano tuttavia poetici; per es. gli scritti di Platone sono più poetici che prosaici. Gli argomenti, che oggidì consideriamo come necessariamente prosaici, erano trattati in poesia. Così presso gl' indiani troviamo arythmetiche, astronomie, vocabolari etc. distesi in una lingua metrica, e si può dire generalmente che i primi popoli civili non sapevano pensare e parlare se non poeticamente. Alcuni popoli, come gli asiatici, versano tuttavia in quest'elemento poetico che loro impossibilitò una storia.

La poesia, come esordio dell'arte della parola, si distingue in tre momenti:

1) È *poesia epica*, ossia immersa in un elemento oggettivo, in un'unità religiosa o ethnica;

2) *Poesia lyrica*, ossia la soggettività che nasce e si svolge da questa generalità;

3) La *drammatica*, ossia la poesia che oppone i vari sentimenti e le varie convinzioni, giusta le varie soggettività e le varie oggettività costituite.

La poesia *didattica* veramente non è poesia, ma piuttosto una riflessione legata nelle forme poetiche e misurate; è piuttosto una vera dissonanza della riflessione colla sua forma, vale a dire, con una forma che non è quella propria di lei, essenzialmente prosaica.

Generalmente parlando è poesia la forma del pensiero poetico, il quale perciò reclama tale forma; e stuona tanto una forma

metrica con un pensiero prosaico, quanto un pensiero poetico con una prosa libera, vale a dire, colla forma della riflessione; il linguaggio ed il pensiero devono consonare in una sola forma, non in due diverse e contrarie.

Chiamo *poesia epica* quell'essenzialità ideale generalmente immersa in qualche astrazione objettiva di costituzione religiosa o di nazionalità, non quell'astratto formalismo di un'epopea o di una lyrica. Così per es. gli inni di Pyndaro e quelli di Tirteo appartengono all'epica, perocchè i loro soggetti non sono concentrati nella loro propria soggettività, ma piuttosto immersi in un'obiettiva astrazione religiosa e nazionale. Possiamo dire che all'epopea appartengono tutte le composizioni in ossequio d'una qualche costituzione religiosa, o d'una qualche nazionalità. Così per es. il *Maha-bahrata* è una splendida epopea, tuttochè non contenga veruna idealità nazionale, il *Shah-Nameh* dei persiani lo è pure, tuttochè differisca essenzialmente dal *Maha-bahrata.* La *Theogonia* di Hesiodo è pure un'epopea religiosa, e così la *Divina Commedia* dell'Alighieri, ed il *Paradiso perduto* di Milton. Le epopee prettamente nazionali sono l'*Iliade* d'Homero, l'*Heneide* di Virgilio, i *Lusiadi* di Camoens, e altre simili composizioni.

Generalmente nell'epopea si realizza una somma grandiosità poetica, ma l'uomo scompare, per così dire, nell'unità religiosa o nazionale, a celebrare le quali è destinato.

All'epopea appartengono pure certe formule satyriche, come per es. il *Don Quijotte* di Cervantes, e la *Vergine d'Orleans* scritta da Voltaire, le quali veramente non sono destinate a celebrare il sentimento religioso e l'heroismo nazionale, ma il loro argomento, tuttochè satyrico, è pur sempre religioso e nazionale. Si deve avvertire che l'epopea appartiene sempre ad un'astrazione objettiva di costituzione religiosa o nazionale, ma differisce sommamente per i vari gradi della civiltà, nella quale è nata.

Il secondo momento della poesia è la *lyrica* propriamente detta. Chiamiamo *lyrica* quella poesia del soggetto raccolto in se stesso, o per lo meno, nella sua vita privata.

Gli asiatici generalmente sono troppo immersi nell'objettività costituita religiosa o politica per conoscere una vera lyrica; si

può dire che essa nacque la prima volta in Grecia ed in Roma quando il soggetto principiava a sentire l'insufficienza di una costituzione oggettiva ed i bisogni della sua propria soggettività. Così non quelle forme che si chiamano comunemente lyriche, come le *Odi* di Pyndaro, gl'inni religiosi etc., appartengono a una vera lyrica, ma piuttosto quelle dedicate alla soggettività; per es. appartiene alla vera lyrica l'antica poesia di Museo titolata *Ero e Leandro*, le erotiche di Anacreonte, alcune di Horazio, come anche quelle di Catullo nei suoi rapporti colla *Lalage scherzosa*.

Oggidì la poesia lyrica è tuttavia persistente, ma l'epica è perfettamente abolita. A questo genere, come nell'epopea, può appartenere una poesia piuttosto umoristica, ironica e parodiaca, perocchè la lyrica non è menomamente vincolata alla serietà, ma semplicemente alla soggettivazione. Il soggetto può poetare delle varie cose seriamente o ironicamente, purchè in essa varia o satyrica composizione lasci trapelare una qualche propria convinzione.

La transizione da questo genere alla drammatica è caratterizzata da una poesia alquanto equivoca, nella quale il soggetto tratta le varie cose ironicamente, parodiacamente etc., ma non lascia trapelare veruna propria convinzione, così che le dette poesie non contengono un'idea conclusionale; sono astrattamente negative e non affermano cosa veruna. Queste poesie si realizzano in un tempo molto civile, e sostanzialmente vogliono dire che il poeta rimane semplicemente spettatore, non attore delle cose ironicamente ricordate. Comunemente si chiamano queste manifestazioni quelle di un genio spossato e di una certa decadenza della civiltà; la storia, come abbiamo detto, per proseguire la sua vita ha bisogno di principii serii; la forma dei principii può variarsi quanto si vuole, ma è necessario che la si fissi, vale a dire, che si fissi un qualche systema nel quale si svolga la storia stessa. Ecco la ragione per la quale una rilassatezza di principii è sempre giudicata un syntomo di storica decadenza; non si avverte però che la rilassatezza di principii conosciuti è sempre la nascita vigorosa di principii nuovi e sconosciuti.

Il terzo momento della poesia abbiamo detto è la *drammatica*. Qui sono antagoni o più soggetti di principii contrari, che si con-

tendono fra loro, e appunto in questa contesa le antagone convinzioni si neutralizzano, vale a dire, risulta la loro reciproca insufficienza. L' un soggetto contende contra l' altro soggetto avversario, e così amendue difendono la propria convinzione. Questa difesa si effettua mediante le ragioni che tornano favorevoli a esse convinzioni, ma, siccome esse sono due o più contrarie, ciascheduna difendendo se stessa combatte la propria avversaria. Non è certo una parte che preferisce un negativo a un positivo (la quale preferenza sarebbe assurda), ma amendue che preferiscono un positivo a un negativo, così che in ultima analysi amendue vogliono la stessa idea, ossia che il positivo predomini sul negativo. Contestano semplicemente se questo sia il positivo e quello il negativo, o viceversa, epperciò disputano circa una cosa phenomenale, non circa un oggetto o un' idea concreta. Tutti i soggetti reclamano il positivo ed avversano il negativo (sono due termini dell'opposizione), ma tale soggetto vuole *a* come un positivo, ed avversa *b* come un negativo; tal altro soggetto vuole ed avversa inversamente. Giova osservare che chiamandosi *a positivo* e *b negativo*, quando siano invertiti si devono chiamare inversamente: *a*, che phenomenalmente hora funziona come *positivo* ed hora come *negativo*, è un mero giuoco di parole; perocchè sono appunto quei rapporti essenziali che sono stati mutati i quali costituiscono l'oggetto. Così la contesa della drammatica, esaminata con un logico criticismo perderebbe ogni drammatico interesse, perocchè non è contesa seria, ma semplicemente *logomachia*.

Nella drammatica però queste idee si contendono profondamente involute nella forma del sentimento e dell'imaginazione, e appunto da questa profonda involuzione risulta ogni drammatico prestigio. A vero dire in essa non si contendono mai le idee puramente riflesse, ma piuttosto quelle che possono grandeggiare nel conflato del sentimento e dell'imaginazione. Infatti un interesse drammatico non si potrebbe conseguire colla fredda e prosaica dimostrazione di un theorema mathematico; questo vuol dire, che le verità della riflessione non sono le verità del sentimento, e l'una è impotentissima a surrogare il posto dell'altra. Così pure

una bella verità poetica, come sarebbe il conflato di un'azione heroica, non potrebbe interessare menomamente un theorema mathematico e non potrebbe sostituirsi come dimostrazione.

La drammatica non insegna solamente che ogni ordine dello spirito ha le proprie verità, e la verità di un ordine non può essere quella di un altro, ma insegna altresì che certe convinzioni sono così profondamente radicate nel soggetto, che non si lasciano sradicare da veruna eloquenza. Non consideriamo in quest'ordine i soggetti che persistono nelle proprie convinzioni semplicemente perchè non le capiscono, nè possono capire altre convinzioni contrarie; quest'opposizione non è spirituale, e può compararsi a quella della forza bruta la quale dice: *parlate come volete, ma io faccio così.* I varii soggetti nella drammatica posseggono le proprie convinzioni e le oppongono alle contrarie; da quest'opposizione risulta una reciproca soppressione di verità, ossia la prova drammatica (nel sentimento e nell'imaginazione) che tali non sono verità, ma gravi errori. Da questa reciproca soppressione di verità astratte risulta una verità neutralizzata ed assai più concreta, che se non persuade i contendenti della scena persuade l'uditorio.

Ma un'arte finissima di far prevalere nella disputa una propria idea preconcetta è quella che, nonostante la manifestazione di tutte le ragioni favorevoli a una certa idea, lascia fortemente traspârire il lato debole della medesima. L'avversario tratta questo lato debole con molta generosità, ma appunto con questa generosità vince una causa che si è mostrata troppo impotente. I personaggi delle scene molto incivilite non si trattano con collcriche invettive, ma piuttosto colla massima cortesia; è il diplomatico che accarezzando il proprio avversario gentilmente lo sfrozza. L'arte soprafina non è quella di combattere vittoriosamente le ragioni dell'avversario, ma piuttosto di condurre passo passo l'avversario al proprio traviamento, cosicchè sembri cadere per un suo proprio fallo, vale a dire, combatta contro se stesso. Era questa l'arte finissima d'un antico philosopho, il quale non contrariava mai le ragioni dell'avversario, ma lo raggirava così che in ultima analysi questi contrariava se stesso.

Questa drammatica nasce da una profonda riflessione, ma può vestire forme del sentimento e dell'imaginazione, e risulta assai più potente di quella nata da una mera imaginazione e da un mero sentimento. Credete voi che Dante, Shakespeare e Goethe fossero semplicemente poeti inspirati, piuttosto che robusti pensatori? Se fossero stati semplicemente poeti non avrebbero potuto imaginare le composizioni così pregne di pensieri profondi. Io non dico che i profondi pensatori, se si dedicano all'arte poetica, debbano riuscire necessariamente drammaturgi, ma dico semplicemente che questa forma si presta maggiormente ad un largo svolgimento dell'idea. Goethe fu certamente un profondo pensatore e nullameno trattò non solo la drammatica, ma anche l'epopea, la lyrica ed il romanzo. Questo vuol dire, che il pensiero, il quale abbia subito un largo svolgimento, a qualunque forma si dedichi, partorisce capolavori.

XXVI.

L'arte prosaica.

2° Periodo nell'arte della parola (Riflessione)

L'*arte prosaica* è un secondo periodo nell'arte della parola, il quale differisce essenzialmente dal primo periodo, ossia dall'*arte poetica,* perocchè quella si volge al sentimento ed all'imaginazione, ma questa si volge più particolarmente alla *riflessione.* Intellettualità

Quest'arte si distingue pure essenzialmente da qualsivoglia philosophica eloquenza, perocchè quella è dimostrativa o persuasiva secondo l'opportunità e comprende la totalità dello spirito; questa è astrattamente prosaica e dimostrativa, epperciò non può mai riuscire come philosophia, nè acquistare un drammatico interesse. Essa è destinata a creare piuttosto quelle tali verità che si chiamano *scientifiche*, non a creare veruna concreta verità dello spirito.

L'arte prosaica esordisce come un mero opinalismo e nasce direttamente dalla religiosità; i primi medici per es., i primi astronomi, ed i primi chimici furono semplicemente sacerdoti, e possedevano non una nozione di siffatte cose, ma semplicemente

un'intima convinzione od un fatto esteriore Le discipline tutte, che hora versano nella riflessione, originariamente versavano in una mera convinzione religiosa di un fatto intimo o esteriore. Perciò noi vediamo che esse originariamente erano semplici professioni, o più propriamente, semplici operazioni sacerdotali, le quali riposavano sopra una fede dogmatica, non sopra veruna empirica od assiomatica dimostrazione. Tutti sanno che la prima medicina fu nei tempii, e che la malattia originariamente si considerava come uno spirito maligno che invadesse l'ammalato, vale a dire, gli ammalati erano considerati come *ossessi;* tutti sanno che originariamente si curava con semplici pratiche religiose, il cui risultato era dovuto alla fede. La reclamazione dell'intelligenza riflessa non era nata, epperciò una simile medicina non conteneva veruna nozione anatomica e physiologica, ma riposava semplicemente sulla pubblica credenza e sulla pubblica ignoranza. Nella civile Babilonia gli ammalati si sponevano publicamente affinchè ciascheduno dicesse il proprio parere circa la loro malattia ed i medicamenti requisiti. Il sacerdote, come religioso, doveva sempre curare con medicamenti prestabiliti e s'egli forviasse dalla cura prestabilita era castigato colla morte, precisamente come un heretico il quale non riconoscesse certe verità della fede. Allora non si conosceva cosa veruna e non era nata veruna facoltà di dubitare, perocchè tale facoltà appartiene al criticismo della riflessione. Tutto era fede e religiosa convinzione, la quale conseguentemente escludeva ogni possibile incertezza; si trattavano le cose mediche press'a poco come noi trattiamo le verità logicamente necessarie le quali non si possono in verun modo dubitare, ossia non si possono dubitare cogitabilmente.

Non dico che quelle verità primitive somigliassero a quelle essenzialmente indubitabili delle mathematiche pure, perocchè queste reclamano una dimostrazione e non sono indubitabili che in questa loro mathematica dimostrazione. La riflessione neonascente, che conduce progressivamente il secondo momento dell'arte prosaica, fu una semplice dimostrazione non intellettuale, come noi la consideriamo, ma una dimostrazione graphica per la

quale certi phenomeni complessi si riducevano a presentazioni più semplici, dalla cui unità risultavano i detti phenomeni complessi. Così fu originalmente la dimostrazione mathematica, e noi sappiamo che una geometria graphica precedette per molti secoli una geometria analytica, e le stesse potenze *uno*, *due* etc., che hora si considerano nella loro algebrica generalità, originariamente si consideravano come *linee*, *superfici*, e così via. Le dimostrazioni mathematiche, come un risultato della semplice riflessione, non sono anche oggidì concepite dai molti nella loro vera essenzialità. Così per es. gli uomini comuni considerano una dimostrazione graphica come equivalente ad una puramente intellettuale; giova osservare che la dimostrazione graphica è un fatto sensibile, e si riferisce ad un dato problema presentabile sensibilmente, ma la dimostrazione intellettuale si riferisce a un fatto cogitabile, la quale riesce sempre irrefragabile anche per quelle cose che non si possono presentare sensibilmente, purchè siano riduttibili ad una tale equazione.

L'arte prosaica consiste nel trovare questa dimostrazione, e nel fare che una verità non sia più semplicemente soggettiva. Le verità apodithiche si distinguono dalle verità del primo momento appunto perchè queste sono varie nei varii soggetti (*varii soggetti posseggono varie convinzioni*), ma quelle sono identiche in tutti i soggetti. Un soggetto può possedere una fede ed un altro soggetto può possederne una contraria, ma nessuno potrà pensare che un theorema geometrico di Pithagora per es., non sia necessariamente vero, perocchè nessun soggetto può dubitare che $a = a$, identità alla quale, come alla propria radice, si riducono tutte le verità mathematiche.

Vi è una terza forma dell'arte prosaica, che è pure una forma apodithica, ma differisce essenzialmente dalla dimostrazione mathematica, perocchè quella è semplicemente un mezzo a conoscere qualche verità naturale o spirituale, questa non è semplicemente un mezzo, ma è immanente al proprio scopo. Qui non si tratta più di conseguire uno scopo con un mezzo adeguato, ma si tratta di conoscere una verità che ha in se stessa il proprio principio, mezzo e scopo. L'osservazione esplora ciò che sia il sog-

getto in se stesso, e suppone che la verità di esso sia in lui recondita e mediante l'osservazione si possa conoscere quello che è. Le mathematiche pure contengono verità puramente intellettuali, epperciò verità irrefragabili e necessarie; ma come tali non possono contenere verun scopo naturale o spirituale; debbono assumere un elemento empirico, epperciò un'essenzialità contingente. Le verità empiriche differiscono essenzialmente dalle mathematiche, perocchè quelle sono irrefragabili e necessarie, ma queste essenzialmente controvertibili; perciò nelle cose mathematiche non si può avere una propria opinione, e si tratta solamente di sapere se questa sia o non sia una verità mathematica, ossia una verità mathematicamente dimostrata; nelle cose empiriche tutto è controvertibile, epperciò i varii soggetti possono possedere varie opinioni e varie convinzioni, ma queste verità controvertibili possono contenere una natura concreta o uno spirito concreto.

L'osservazione insegna esattamente quello che sia ogni ordine finito, epperciò insegna che ogni ordine empirico versa in una necessaria contingenza. Presumere di conoscere qualcosa definitamente coll'osservazione è una presunzione puerile, perocchè tanto l'oggetto dell'osservazione, quanto l'osservazione stessa versano in una necessaria contingenza. Ogni ordine finito appartiene alle discipline empirico-induttive o alle discipline mathematiche empirico-induttive; perciò i cultori di queste discipline finite dicono, non vi è verità assoluta, ma ogni verità è necessariamente relativa. Questo è vero, perocchè nelle discipline finite non si può trattare se non la verità relativa, e quella verità assoluta che possibilita la relazione non appartiene a dette discipline. Però nelle medesime tutte le verità relative non sono identiche, ed esse si coordinano gerarchicamente secondo il grado di relazione. Così per es. nelle cose spirituali si distinguono verità puramente soggettive dalle nazionali, e le nazionali dalle verità humanitarie, e le humanitarie dalle mondiali.

Una verità positiva nell'ordine finito si chiama quella che possiede rapporti più generali, così che possa essere poco affetta dall'opinalità soggettiva. Così per es. che i gravi cadano colle leggi di Galileo è una verità empirica, ma essa è così generale e

così costante sul nostro globo, che non può essere affetta da veruna opinalità soggettiva. La medesima è una verità puramente empirica, perocchè se una pietra non cadesse nello spazio libero sulla terra non si troverebbe una ragione contraria assolutamente necessitata da opporre al suddetto phenomeno; la pietra deve cadere nello spazio perocchè è sempre caduta; è un documento costante dell'osservazione; ecco tutto; e questo tutto non si può trascendere in verun modo dall'intelligenza riflessa senza cadere in gratuite supposizioni. La riflessione non può opporre per es. che siccome il centro e la peripheria si suppongono necessariamente, così il corpo deve necessariamente procedere dal centro alla peripheria, e viceversa per conseguire un'esistenza esteriore. Questa cosa si capisce chiaramente dicendo, che una materia centrale è necessariamente una materia caduta, ed una peripheria è necessariamente una materia spostata dal suo centro; così una materia è pure un'oscillazione necessaria fra il centro e la peripheria, perocchè la non si può supporre occupare due luoghi nello spazio. Qui non si tratta empiricamente di provare che generalmente la materia debba essere attratta e respinta dal centro alla peripheria e viceversa, ma semplicemente di provare che questa tale materia hora e qui sia attratta o respinta, piuttosto che altrimenti.

Perciò l'osservazione non tratta le verità generali, ma semplicemente quelle nel tempo e nello spazio; ed i cultori delle discipline finite dicono saggiamente, che tutte le verità sono relative; s'intende che tutte le verità finite sono tali. (1)

XXVII.

L'arte speculativa.

L'arte prosaica è necessariamente un'arte che tratta il finito, ed è prosaica perchè appartiene alla riflessione. L'arte speculativa non è più tale, perocchè si propone di conoscere non le verità relative e finite, ma le verità generali, madri di ogni ordine finito. Quest' arte differisce essenzialmente tanto dalla

---

passaggio linguistico e storico dalla lingua poetica alla prosaica è completamente
. Tutta la parte ritmica, tutta la metrica filologica è trascurata –

poetica quanto dalla prosaica, perocchè aspira alla nozione, e ad una nozione indipendente da ogni empirica autorità; sendo tale, la non si può chiamare un' arte astrattamente prosaica nè astrattamente poetica, perocchè contiene il suo argomento concreto, di cui la prosa e la poesia sono astratte manifestazioni. Così lo spirito generalmente parlando non è poetico astrattamente, perchè anche prosaico, e non è prosaico astrattamente perchè anche poetico. Nell'eloquenza philosophica qualche volta si vuole persuadere (cioè parlare all'imaginazione e al sentimento, come la poesia); qualche volta però si vuole dimostrare (cioè parlare alla riflessione, come la didattica finita); in concreto però lo spirito vuol insinuare la verità, non importa se sotto una forma poetica o prosaica; vuole insinuare una verità concreta di cui la forma poetica e la prosaica sono forme astratte; lo spirito vuol trasfondere lo spirito, il quale è semplicemente l'attitudine a costituirsi poetico o prosaico.

Quest'arte speculativa per conseguire il proprio scopo si svolse caratteristicamente per tre momenti, che sono quelli della philosophia comunemente detta. Così prima è una speculazione immersa in un elemento poetico o religioso (come per es. l'ispirazione e la fede). Poscia è una speculazione immersa in una dimostrazione mathematica o empirica, cioè una verità generale che si vuol conseguire col methodo delle verità finite. Finalmente è una speculazione scettica che si riflette in se stessa, e conchiude che l'intellettualità riflessa è incompetente a conoscere l'assoluto.

La philosophia più o meno popolarizzata nei vari paesi civili dell'Europa, appartiene sempre al primo momento, vale a dire, è un sentimento od un'imaginazione più o meno philosophale; non si aspira categoricamente alla nozione, ma semplicemente a persuadere una certa verità generale. Questa persuasione non può riposarsi se non in una fede nella cosa o nel dichiarante la cosa. Perciò si fa sempre appello o a un *senso comune* (come la scuola scozzese), o a una *verità rivelata* (come generalmente tutte le theosophie, comprese anche quelle che si dicono speculative), o finalmente a *una ragione esplicita* colla forza dell'eloquenza, vale a dire, a una ragione diretta al sentimento. La philosophia co-

mune della gente non può essere se non una philosophia più o meno poetica, religiosa o irreligiosa; checchè ne sia, le sue ragioni non sono mai dirette a costituire la nozione, ma semplicemente a commuovere il sentimento, o provocare l'imaginazione: perciò quest'eloquenza philosophica non si può chiamare poetica nè prosaica, ma semplicemente un'arte speculativa che persuade o commuove secondo le varie circostanze. È la sola possibile philosophia che si possa popolarizzare, perocchè il sentimento e l'imaginazione nella gente comune possono essere mediocremente espliciti, ma la riflessione è sempre notevolmente debole.

In questo primo momento si dice, per es., che la philosophia dev'essere *nazionale*, ovvero deve *servire la Chiesa*, ovvero *lo Stato*, ovvero *la civiltà*, e così via; si vuol fare della philosophia una disciplina finita con uno scopo finito. E veramente questa manifestazione equivoca della mente humana non potrebbe trascendere a una pura speculazione, e d'altronde non potrebbe costituirsi una technica chiaramente professionale. Perciò quando udiamo che una persona ci risponde che il suo studio sono le mathematiche, la chimica, etc., sappiamo positivamente quello ch'essa dice, ma se udiamo che la detta persona si dedica alla philosophia, rimaniamo piuttosto perplessi. Si è talmente generalizzato questo nome, che horamai non si sa più cosa si voglia dire, quando lo si pronuncia. Tra una philosophia dell'ordine succennato, ed una philosophia come speculazione pura corre una differenza molto maggiore che non fra la botanica e la giurisprudenza.

Un secondo momento dell'arte speculativa è quello che, abbandonando il campo della fede, si dedica alla dimostrazione mathematica o empirica, vale a dire, a una philosophia che vuol conseguire la propria verità col methodo d'una disciplina finita. Così, per es., Spinoza trattò la sua ethica con un methodo rigorosamente geometrico (*proposizione*, *dimostrazione*, *corollario*). Nel secolo passato questa mania d'imitare i mathematici fu molto generale nei philosophi; non avvertivano che le mathematiche sono rigorosamente esatte, perocchè versano in un'astratta identità, vale a dire, si riducono alla loro assiomatica identità $a = a$,

locchè non potrebbe realizzarsi circa veruno scibile concreto, perocchè esso scibile concreto deve contenere le categorie radicali di qualsivoglia realtà, cioè la *qualità* e la *quantità*. Le mathematiche sono appunto esatte perchè contengono una sola categoria (la *quantità*), e le loro verità non sono mai il rapporto di una all'altra categoria (il quale rapporto costituisce l'essenza di qualsivoglia verità); questa sola categoria è appunto incontrovertibile, perocchè si riferisce semplicemente a se stessa; perciò si è detto che i theoremi mathematici sono giusti, ma non sono veri, appunto perchè non contengono la totale essenza di quella che noi chiamiamo verità, o, per lo meno, le verità mathematiche hanno un significato altro da quello delle altre discipline. Così trattando mathematicamente le materie philosophiche si sono dovute ridurre a un'astratta identità affinchè riuscissero incontrovertibili come le mathematiche. Spinoza, per es., poneva la massima cardinale che due cose diverse non possono avere un rapporto fra loro, perocchè nella comunanza di esso rapporto elleno sarebbero identiche; di qui conchiuse una sostanza universale identica a se stessa, la quale si manifesta nelle sue varie attribuzioni come la *spaziosità*, la *temporaneità*, etc.; considerava la *Coscienza* come una mera attribuzione di essa sostanza. Non avvertiva 1° che nulla può essere reale se non sia *Coscienza*, epperciò la *Coscienza* non è un attributo ma la sostanza stessa di ogni cosa; 2° che la medesima non è una realtà, ma piuttosto l'infinita attitudine a realizzarsi, epperciò non si può chiamare nè universale, nè particolare, nè identica, nè differente; non si può predicarla in verun modo finito.

Vi ha pure un'altra forma della dimostrazione, che assai differisce dalla mathematica. È la prova empirica, della quale abbiamo più sopra riferito il caratteristico essenziale. Nulla di più ovvio che ascoltare così sconsideratamente dai philosophanti che la philosophia dev'essere utilitaria, e riposare sopra i documenti positivi dell'osservazione. Questa proposizione presuppone una perfettissima ignoranza delle verità puramente philosophiche. Basta osservare che la philosophia, sendo il termine più generale della scibilità, non può essere subordinata a uno scopo altro da

se stessa; esso scopo suppone necessariamente che vi sia qualcosa più concreto della philosophia. Solamente con questa supposizione si possono giudicare positive certe verità, alle quali deve servire.

Il terzo momento dell'eloquenza philosophica è, propriamente parlando, un'eloquenza scettica. Si è scoperto che ogni idea consta di due termini contrari, ma siccome la riflessione deve necessariamente affermare o negare, così si conchiude che nè la negazione nè l'affermazione contengono le verità. È questo lo scetticismo finale, al quale arrivò la speculazione greca. Negli ultimi tempi della philosophia greca apparvero tre systemi, i quali, benchè non fossero prettamente scettici, riuscirono però praticamente allo scetticismo. Così, per es., lo stoicismo (il quale non era menomamente scettico, ed affermava che l'universo è il corpo d'Iddio), conchiudeva che nel mondo non era cosa veruna preferibile a un'altra, e così la vera beatitudine dell'uomo saggio non consiste nel conseguire certe cose ch'egli crede ottime, e cansare certe altre ch'egli crede grame; ma piuttosto nella piena indifferenza ad ogni cosa mondana. Così pure i neoplatonici (i quali non erano menomamente scettici, tant'è che proclamavano che l'assoluto è uno, epperciò non intelligibile, perocchè l'intelligenza suppone l'intelligente e l'oggetto dell'intelligenza, altro dalla stessa), riuscivano praticamente all'estasi colla quale si astraevano da ogni senso esteriore. Gli scettici propriamente detti poi avendo conosciuto che ogni termine ha il suo contrario, aspiravano ad un giusto equilibrio (*metriopathia*) dei termini contrari, epperciò conchiudevano doversi speculare continuamente, senza pronunciare giudizio veruno.

L'*apathia* o *ataraxia* degli stoici, l'*estasi* dei neoplatonici, la *metriopathia* degli scettici, enunciano un solo fatto concreto, ossia l'incompetenza dell'intelligenza humana a concepire l'assoluto. Gli stoici trovavano quest'incompetenza nell'assoluta unità dell'universo, cosicchè affermavano che l'intelligenza non potendo essere se non dualistica, necessariamente non poteva concepire l'assoluto, il quale è un'unità. I neoplatonici trovavano quest'incompetenza nell'intelligenza, che presuppone un oggetto essen-

zialmente altro dall'intelligente. Gli scettici finalmente trovavano quest'incompetenza nell'assoluta contrarietà delle idee, dalla quale arguivano l'assoluta incompatibilità di due idee contrarie.

Sommariamente si può conchiudere che il sentimento e la imaginazione sono incompetenti a concepire l'assoluto, perocchè variano nei vari soggetti; la riflessione è pure incompetente a concepirlo, perocchè deve supporre il suo oggetto essenzialmente altro da se stessa, e trovando che ogni termine dell' idea ha il suo contrario, conchiude necessariamente che una tale idea debba essere un affermativo o un negativo, ma dappoichè non è astrattamente nè l'uno nè l'altro, ossia non è un astratto positivo perchè anche un negativo, e non è un astratto negativo perchè anche un positivo, arguisce che l'intelletto è incompetente a giudicare. Questo avviene perchè non si conosce quella facoltà, che noi chiamiamo *facoltà concettiva*, la quale differisce essenzialmente tanto dal sentimento come dalla riflessione. Il sentimento affermò giustamente la propria incompetenza a costituirsi un assoluto, l'intelligenza affermò pure la detta incompetenza, perocchè capì che l'assoluto deve contenere anche la riflessione, epperciò la riflessione non può giudicare quello che non può essere un suo oggetto altro da se stessa.

Così l'arte della parola, svolgendosi nel sentimento artistico e nella riflessione scientifica, arrivò a uno scetticismo philosophico, e si giudicò generalmente incompetente a costituirsi un assoluto. Lo scetticismo è la necessaria conclusione d'ogni intellettualità, che abbia trasceso il sentimento, e non sappia trascendere alla pura speculazione.

XXVIII.

La Religione.

La Religione ripete la propria essenza in parte da un'intima sentimentalità, e, come il sentimento artistico, riposa sulla mera convinzione, ma differisce essenzialmente dal medesimo, perocchè questo vaga licenzioso, senza legarsi in una systematica unità

delle proprie categorie, essa per lo contrario si fissa in un theologico systema.

La religione propriamente parlando è una semplice convinzione soggettiva, perocchè non determina i rapporti tra soggetti e soggetti, ma solamente i rapporti trascendentali fra il soggetto e la divinità. Di questa religione astrattamente soggettiva non può essere fatta trattazione veruna, ma semplicemente di quella che s'incarna in una publica istituzione, epperciò la religione mondanamente ha pure un significato giuridico nella storia, e generalmente è la legislazione primitiva dei popoli che possibilita le susseguenti.

Essa si distingue pure essenzialmente da ogni disciplina finita, perocchè questa dipende da una dimostrazione assiomatica o empirica, quella non dipende da dimostrazione veruna e riposa semplicemente sulla fede. Perciò errano fortemente i theologi quando imprendono a dimostrare le verità della religione; vogliono dimostrare quello che non si può nè si deve; le verità della religione si credono, non si dimostrano. Giustamente quindi è detto nel catechismo che la prima virtù theologale è *la fede*.

Le religioni primitive, ossia le naturali, sono promosse da un mero istinto della subordinazione alla forza; si venera Dio non perchè giusto, misericordioso o altro, ma semplicemente perchè forte. Nonostante le grandiose evoluzioni dell'idea religiosa, i popoli asiatici versano tuttavia nel culto della forza.

In secondo luogo la religione è una religione dell'anima, vale a dire, è suggerita dalle aspirazioni delle nostre passioni, per le quali idolatriamo la divinità, che vogliamo credere sia tale come noi desidereremmo di diventare; *heroi immortali*, *felici*, e così oltre. Il punto culminante di queste religioni è il polytheismo anthropomorphico di Athene e di Roma; sono religioni idolatreutiche delle passioni humane, epperciò differiscono assai dalle asiatiche, perocchè quelle aspirano a sedare le passioni in una trascendentale apathia, queste a promuoverle in un mondano patriotismo.

La religione finalmente è spiritualistica, vale a dire, appartiene generalmente alla *Coscienza pensante*, ossia allo spirito,

perciò lo provoca col sentimento della propria immortalità e di un'eterna rimunerazione del bene e d'un eterno castigo del male. Questa esprime l'ultimo stadio possibile della religiosità, perocchè sappiamo che non è possibile una storia spirituale se si elimini un'assoluta differenza del bene e del male. Perciò nella Genesi è detto che la storia dell'humanità principiò col peccato originale ossia colla conoscenza prohibita di quei due estremi. Si dice esplicitamente che da questa conoscenza principiò la storia, ma che l'uomo deve necessariamente morire, perocchè avendo gustato il frutto prohibito della sapienza non ha potuto gustare anche quello della vita, vale a dire, trascendere in un systema altro dal systema spirituale. La storia principia, si prosegue e muore nello spirito, non generalmente nella Coscienza, perocchè la morte nello spirito è appunto la nascita d'un altro systema nel quale non può essere quella che noi chiamiamo storia, ossia la *storia spirituale.*

L'ultima religione possibile è quella dello spirito; quella che trascenda la spiritualità si svolge in un systema, nel quale non è possibile veruna religiosità.

La religione differisce essenzialmente non solo dall'arte e dalle discipline finite, ma anche dalla speculazione pura; perocchè, tuttochè lo scopo della speculazione e della religione sia identico, i mezzi per conseguirlo sono assai differenti e riescono in un diversissimo risultato. La religione afferma che uno scibile assoluto non è possibile altrimenti che nella fede; perocchè la scienza ha sperimentato tutti i suoi tentativi possibili e riuscì inesorabilmente allo scetticismo, ossia la riflessione arrivò a confessare ingenuamente la propria incompetenza a costituirsi un assoluto; perciò S. Paolo ha detto saggiamente che il mondo, non essendosi potuto salvare colla sapienza, s'è dovuto salvare coll'ignoranza. La philosophia afferma che nella fede non è possibile veruno scibile assoluto, perocchè essa è varia nei vari soggetti, e varia nei vari momenti d'uno stesso soggetto; epperciò l'assoluto è solamente possibile in una nozione che non si possa contradire.

La religiosità è l'essenziale fondamento della speculazione, ma semplicemente il fondamento; epperciò la speculazione lo

distrugge quando diventa superfluo; sotto questo rispetto parlava assai giustamente Sant'Anselmo, che diceva essere necessario di credere per esaminare, e se una cosa non sia fermamente creduta non può essere profondamente esaminata. Qui necessita distinguere la vera fede, che istrada alla speculazione, da quella preconcetta e cieca, che ne impedisce la libertà. La vera fede si enuncia in questi termini: *io credo fermamente, finchè io non possa chiaramente concepire che la sia altro da quello che credo, epperciò sento in me stesso il dovere di procedere a indagini di questo altro, se vi sia.*

XXIX.

Religione naturale.

Chiamiamo religione naturale non quel feticismo irreflesso degli uomini naturali, i quali mutano convinzioni secondo gli avvenimenti; (questi uomini battono e distruggono il loro idolo, che non li abbia ajutati nelle proprie imprese), sì bene quella, che si fissò in un definito codice religioso, ed auspicò una civiltà, ma rimase caratteristicamente una religione naturale, perchè tutte le attribuzioni della divinità rimasero predicati naturali.

Le religioni naturali propriamente parlando sono tre:

Il culto del niente (brahamanismo);

Il culto della natura (budhismo);

Il culto del fuoco (sabeismo).

Nella religione di Brahama abbiamo realmente l'esplicita dichiarazione che Brahama è il niente, ma la realtà, ossia *illusione* (Maya), è sua figliuola; conseguentemente questo nulla primitivo è un'infinita attitudine a illudersi; inoltre si dice chiaramente, che questa illusione è la successione dei sogni di Brahama, epperciò siffatta vita è un sogno. Il contenuto di queste illusioni è la successione di phenomeni naturali, i quali sono tanto più reali quanto più lontani dalla origine divina, ossia da Brahama. Perciò nel concetto indiano una cosa tanto più si manifesta nella sua realtà, tanto meno è divina, e la realtà stessa è concepita come la sola vera radice d'ogni male.

Nel budhismo abbiamo un vero esplicito culto della natura, perciò essa religione, nonostante la sua presunta somiglianza col catholicismo, fu chiamata prettamente *atheistica*. L'immortalità della soggettività non vi è chiaramente esplicita, anzi vi è più la sua finale dissoluzione, perocchè essa soggettività risulta da una complessità atomistica, la quale si scioglie collo sfasciarsi del nostro corpo. Gli elementi di essa complessità, ossia gli atomi, costituiscono individualità proprie e ben altre da quella nostra, che si riassume nel nostro *Io*. Conseguentemente alla nessuna immortalità della soggettivazione, non si fa verun premio o punizione delle opere praticate da essa; si fanno in un altro che non è questa soggettivazione. Sotto questo riguardo nel budhismo è contenuta una theoria giustificativa del male, così che il male ed il bene possono essere predominanti nei singoli termini, ma nella somma generale tanto l'uno quanto l'altro non hanno positiva realtà. Infatti la soggettivazione sfasciandosi col corpo (e non enunciandosi una Coscienza più generale, che comprenda le sue soggettivazioni per compensarle) non si può conchiudere veruna positiva realtà assoluta. Così il budhista sa che non egli, ma più propriamente l'altro, sarà punito o rimunerato delle opere da lui, non da quest'altro, praticate; in quest'ordine trascendentale sa che vi sarà una compensazione, ma sa inoltre che questa compensazione si realizza semplicemente nella fede di una cosa avvenire, non mai in una Coscienza, che sia presente a se stessa. Se un soggetto uccide un altro soggetto humano i budhisti dicono che l'uccisore perde e l'ucciso guadagna. Ma il corpo sfasciato nei suoi elementi non conserva più veruna reminiscenza della sua vita previssuta; egli nasce invero sgraziato o fortunato giusta i demeriti o meriti della vita che previsse, ma sa semplicemente che previsse una vita meritoria di rimunerazione o di castigo, interpretando la sua fortuna della vita presente. Egli è in questo senso che vuol essere capito il vero significato del budhistico *Nirvana*. Sendo la Coscienza fuori da se stessa, e medesimamente in quest'esteriorità avendo un contenuto definito, il budhismo deve necessariamente chiamarsi un culto della natura.

La terza forma della religione naturale è *il culto del fuoco*.

La lotta della luce e delle tenebre della religione persiana, quella di *Osiri*, *Iside* e *Tifone* degli egiziani. sono semplici emanazioni di questo culto primitivo. Il sostanziale di esso è la positiva sanzione della realtà, per cui il fuoco è realmente un'attività che purifica, la luce è realmente qualcosa che rischiara, le tenebre che oscurano. Finalmente *Iside* costituisce una natura veramente reale. La storia phenomenale degli enti religiosi costituisce una vera storia dei phenomeni naturali; in questo senso si può dire che la religione contiene una positiva, ma allegorica storia della natura; questo positivismo però si riferisce ai phenomeni direttamente sensibili, e non trascende menomamente a quella nostra scienza della natura, che costituisce il contenuto delle nostre discipline finite. Si è voluto considerare la lotta della luce e delle tenebre, una lotta di due principii contrari; prettamente spirituali (per es. la lotta del bene e del male), ma nello *Zend-Avesta* si parla sempre di questa luce e di queste tenebre come principii naturali, non mai come un buono ed un male prettamente spirituali. Si dice invero nella religione dei persiani che la luce e le tenebre, ossia i due principii contrari *(Ormuzd* ed *Ahriman)*, nel loro esito finale si neutralizzeranno e diventeranno un solo, epperciò sopra questi due estremi combattenti la religione persiana pone un altro principio prettamente neutrale, vale a dire il *tempo infinito*, il quale non è un finito ma semplicemente l'attitudine a definirsi. Da questo tempo indefinito *(Akerene)* mediante la parola *(Honofer)* nacque l'antithesi definita dei combattenti *(Ormuzd* ed *Ahriman)*, la quale partorì la storia dell'humanità. E veramente la storia dell'humanità nasce cogli habitanti dell'Asia minore *(babilonesi*, *parsi* e *egiziani*, etc.).

La naturalità delle religioni asiatiche (principalmente del *brahamanismo* e *del budhismo)* si conosce chiaramente dalle sue conseguenze. Ponendo come scopo religioso un'apathia naturale, non hanno questi popoli colla loro civiltà esordita una storia spirituale; questa è la sola che lasci dietro di sè una viva reminiscenza, perocchè i suoi momenti sono costituiti da crisi, per cui lo spirito si svolge dall'uno all'altro systema. Presso gli asiatici orientali non ve n'è traccia veruna; presso i chinesi la così

della storia è un semplice calendario chronologico di regnanti, ed una reminiscenza di phenomeni naturali; presso gli indiani la storia prosaica è così mescolata col mytho poetico, o piuttosto religioso, che il tutto si fonde in una gigantesca epopea, nella quale non lice discernere l'invenzione dalla realtà. I popoli occidentali dell'Asia ebbero invero una storia ma piuttosto fatua, che brillò poco tempo e rapidamente scomparve. I babilonesi ed i phoenici voglionsi considerare come quelli che comunicarono una qualche civiltà agli hebrei, e gli egiziani la comunicarono anche ai greci, perciò i sacerdoti egiziani dicevano a Platone: *i greci vantano una civiltà, ma realmente eglino sono bambini.* Questo vuol dire, che la civiltà egiziana era molto più antica non solo della civiltà hellenica, ma anche della phoenicia e dell'hebraica. La religione degli egiziani è una vera transizione dalle religioni naturali (proprie dell'Asia) alle religioni psychiche, che si fissarono in Europa. Perciò la prima storia positiva degli asiatici non fu scritta da loro, ma da un europeo. Herodoto scrisse la storia, ossia molte memorie di quei popoli occidentali dell'Asia, e questa sua opera è assai più positiva dei frammenti di Beroso.

XXX.

Religioni dell'anima.

Le religioni dell'anima si distinguono da quelle della natura, perocchè non santificano i phenomeni naturali, ma piuttosto le passioni dell'uomo. Queste passioni sono ignobili o nobili, e appunto in ciò sta la giusta misura della loro dignità. Così l'*Allah* islamita ed il *Jehova* hebraico sono ben altre cose che il *Giove* pagano; perocchè questo, nonostante le sue passioni, proprie alla fragilità humana, conserva un profondo sentimento di giustizia, e non è semplicemente forte, ma anche buono.

Queste religioni, nonostante la loro numerosa varietà, si possono ridurre a tre capitali, che sono come la radice di tutte le altre.

Primieramente abbiamo *la religione degli hebrei*, una religione

esclusiva e propria del popolo eletto, che perciò si conduce con tutti gli altri popoli come verso infedeli, ed usa verso di loro la mera forza brutale. Il loro Dio (*Jehova*) è il Dio degl'eserciti, il Dio dei forti, che visita nel suo furore la terza e la quarta generazione; è invero foggiato a imagine e similitudine dell'uomo, ma figura come Dio semplicemente per la sua forza e per le sue passioni vendicative. Non è un Dio dell'humanità, ma semplicemente del suo popolo eletto; tratta gli uomini tutti come suoi nemici. Da questa religione risulta una *civiltà* intollerante di tutte le nazioni, epperciò alla sua volta non fu tollerata da nazione più potente (*Roma*) e dovette mendicare l'hospitalità presso i popoli stranieri. Questa radicale intolleranza si conservò sempre epperciò la nazionalità hebraica non s'è mai potuta costituire.

La seconda forma delle religioni dell'anima è l'*islamismo;* religione meno intollerante perocchè ha potuto stanziarsi fra i christiani senza distruggerli; ma la sua intolleranza si pronunciò più esplicitamente contro il sapere, ossia contro i monumenti della riflessione. Ad un generale musulmano dobbiamo la distruzione della bibliotheca alessandrina, ossia degli esemplari superstiti della civiltà greca. *Allah* non è così vendicativo e brutale come *Jehova,* ma è il vero typo del sentimento religioso, il quale avversa profondamente ogni riflessione ed ogni suo monumento. Perciò *Allah* non è un Dio crudele ed intollerante come il Dio del popolo eletto, ma è la semplice unità personale della ragione universale, e vorrebbe che questa ragione universale fosse il sentimento religioso, ossia la credenza maomettana coi suoi precetti. Questi precetti invero non sono molto rigorosi, e sono piuttosto geniali all'humanità, ed inoltre ammettono anche il christianesimo come una credenza assai vicina. L'astio mortale fra munsulmani e christiani, quale si manifestò nella guerra dell'indipendenza spagnuola e sopratutto nelle crociate, è forse dovuto ai christiani più che agli islamiti. Il lato debole di questa religione non è l'humanismo dei suoi principii (il quale lato debole si manifestava nella religione degli hebrei), ma piuttosto la sua systematica avversione al sapere. Un suo re invero protesse le belle lettere, incoraggiò anche le versioni degli esemplari greci,

ma questa protezione fu accordata al sapere semplicemente perchè si credeva potesse servire la religione, e quando la detta illusione scomparve, la protezione si tradusse in una systematica avversione. Generalmente parlando tutte le theologie furono ostili alla riflessione, perocchè tutte ebbero un'esistenza giuridica nel mondo, la quale riposava sulla credenza irreflessa. Il christianesimo però, tuttochè si opponesse systematicamente al sapere, portava seco ingenito l'altro termine dell'opposizione, lo *Stato*.

La terza forma delle religioni dell'anima è parimenti anthropomorphica, come le precedenti, ma costituisce i suoi Dei, tuttochè non esplicitamente Dei humanitari, ma piuttosto ethnici, meno vendicativi e meno sanguinari degli Dei precedenti. Il caratteristico però assai dignitario di questa religione è l'avere ammesso nel proprio seno una scienza ed una speculazione. I primi philosophi della Grecia furono invero perseguitati; Anassagora fu salvato da Pericle, e Socrate fu condannato a morte; ma nullameno fu possibile una scienza ed una philosophia greca mentre non si poterono formare nè l'hebraica nè la musulmana. I popoli pagani furono quelli che esordirono la storia e la civiltà europea; perocchè noi abbiamo molto imparato dalla civiltà greca e latina e si può dire che la nostra è figliuola di esse, e la religione stessa predominante in Europa (catholicismo) è assai più pagana, che giudaica. Tuttochè il christianesimo si consideri come una continuazione riformata del giudaismo, il suo humanismo è assai più prossimo alle ultime phasi della religione pagana (divenuta cosmopolitica e humanitaria), che all'intransigenza giudaica che non diventò mai un'esplicita tolleranza.

XXXI.

Religioni dello Spirito.

Le religioni dello spirito differiscono essenzialmente tanto dalle naturali, quanto dalle anthropomorphiche. Le naturali non provocarono veruna storia dell'humanità, le religioni dell'anima provocarono una storia ethnica, che scomparve coll'ethnicismo.

Alla cessazione di questo si deve la vera decadenza dell'Impero romano, non a quelle ragioni puerili d'una costituzione degenerata e altre cose simili, che si possono insegnare nel recinto di una scuola.

Diciamo *religioni spirituali*, tuttochè non se ne conosca alcuna tranne il solo christianesimo, ma esso si distingue in tre epoche, che costituiscono veramente tre diverse religioni. Queste tre epoche però sommariamente contengono una religiosa spiritualità humanitaria, epperciò in questa religione la decadenza delle nazioni può realizzarsi indipendente dalla decadenza della civiltà.

Il christianesimo nella sua prima epoca fu piuttosto una riforma sociale che una religione propriamente detta: il suo objettivo non era il dogma, ma la società, e considerava la civiltà pagana e l'Impero romano come la vera radice di tutte le miserie; perciò anzitutto si dedicò fortemente alla demolizione del paganesimo, ed alla costituzione d'una società riformata. Volgarmente si suppone che la religione christiana come tale sia nata negli ultimi tempi dell'Impero romano, abbia principiato sotto l'Imperatore Ottaviano, e abbia sofferto gravi persecuzioni sotto i suoi successori. Questo martyrologio religioso è piuttosto una favola, perocchè Agrippa col Pantheon aveva sancito in Roma non solo la tolleranza, ma l'identità di tutti gli Dei; esso invece è un martyrologio politico e sociale. I christiani si ribellavano colla parola e coll'opera all'ordine costituito, epperciò in nome della legge erano severamente puniti; la loro punizione in certo modo è comparabile a quella degli hodierni *comunisti di Parigi*. La parola d'ordine della rivoluzione di quel tempo era l'emancipazione degli schiavi; troviamo i primi christiani rifugiati nelle catacombe.

La seconda epoca del christianesimo è prettamente religiosa, e ricorda la progressiva costituzione della Chiesa mediante la successione dei suoi *concilii generali*. Tre secoli dopo la sua presunta nascita, fu convocato il concilio di Nicea, e si stabilì il primo dogma della religione christiana, la *Trinità*. In questa seconda epoca il christianesimo costituì progressivamente una civiltà

propria, e si distinse assai categoricamente da quello della prima epoca, che fu una mera rivoluzione politico-sociale, demolitrice della civiltà pagana. Quando si dice che la Chiesa fu la vera autrice della civiltà, s'intende di quella civiltà primitiva dei popoli barbareschi che si svolse nelle tenebre medioevali. Allora la Chiesa ha potuto essere civilizzatrice (nel senso veramente religioso), perocchè il suo vero avversario, l'autore di una vera civiltà indipendente dalla fede religiosa, *lo Stato*, non era venuto all'esistenza. È ben vero che allora ha potuto esistere una certa forma di esso (*Stato di Carlomagno*), ma questo Stato supponeva i vassalli castellani, e non direttamente i popoli subordinati; questi popoli servivano, ed erano tributari del castello, il quale a sua volta era tributario dell'Imperatore. Questa costituzione eminentemente imperiale ha potuto momentaneamente realizzarsi mediante una vera alleanza dello Stato colla Chiesa. Questa costruì progressivamente le sue massime colle encycliche pontificali, e sopratutto colle decisioni dei concilii; l'adunanza periodica di questi concilii generò quella che si chiama *la storia del dogma*.

Il christianesimo però nato dall'antagonismo dello Stato, sviluppò questo germe quando quello fu sufficientemente maturo per minacciare una qualche emancipazione. Di qui nacquero le lunghe contestazioni fra la Chiesa e lo Stato, opposizione che partorì la civiltà christiana. La Chiesa hora fu subordinata, hora primeggiò dispotica, hora si contenne dominante con diritto pari a quello dello Stato, e conseguentemente con una stretta alleanza con esso. Alla fine quando lo Stato predominò la Chiesa, minacciò i suoi primi fondamenti (epperciò fu chiamata *internazionale nera*), e trasformò il suo primitivo antagonismo in un vero antagonismo alla civiltà ed alla coltura. Essa conobbe la propria forza recondita nella publica incoltura, e minacciando lo Stato colla generale reazione delle infime classi, scoperse il vero lato debole della nostra civiltà, ossia la publica incoltura. Lo Stato col suo vigente systema sociale non può effettuare una publica coltura, epperciò in ultima analysi, quando la Chiesa pericolerà e non troverà più modo di scampare coll'hodierna civiltà, si alleerà



coll' *internazionale rossa* e così le due confederate effettueranno la grande riforma della nostra società.

La civiltà christiana fino ai nostri tempi crebbe nell'antagonismo succennato, il quale esordì collo scisma greco, ma poi crebbe più vigorosamente colla riforma protestante e finalmente maturò allo scredito del catechistico precetto mediante la rivoluzione francese, che lo diffuse nella civiltà christiana.

La terza epoca esordisce appunto presentemente che la Chiesa diventa ogni giorno più una reazione illegale e rivoluzionaria. L'ordine costituito è generalmente compromesso in tutti gli Stati civili, perocchè la lega più o meno esplicita delle due internazionali scalza le fondamenta della nostra civiltà. Quella che si prepara è una civiltà che presentemente assai poco si conosce, perocchè il vecchio antagonismo tra la Chiesa e lo Stato, tuttochè decrepito, è tuttavia vivente; l'opposizione a quello hora riesce insignificante, ma assai più efficace riesce l'opposizione alla civiltà ed alla coltura. La nostra società contiene moltitudini tuttavia selvagge e barbaresche, epperciò il provocare le loro passioni vandaliche torna assai più facile che disciplinarle a una vera coltura. Queste passioni vandaliche, tuttochè conseguissero il proprio scopo, non potranno mai riuscire a un organismo non dico civile, ma nemmeno sociale; epperciò in ultima analysi devono condannarsi alla inazione, o meglio alla distruzione della propria opera. È questo il prognostico della mente illuminata, la quale d'altronde sa che la civiltà non può riformarsi e conseguire una guarentigia se non sotto gli auspici della pubblica coltura, che, come abbiamo detto, è assai difficilmente realizzabile, epperciò il problema non presenta una facile soluzione.

Checchè ne sia, noi troviamo nel christianesimo positivamente reale il germe di questa grande riforma civile; esso è la religione dello spirito, e proclamò l'ultima phase possibile della spiritualità, cioè, come disse un nostro philosopho theologante, che *il vero nesso fra l'uomo e la divinità è un nesso amativo.* D'altronde nel medesimo è recondito il principio dell'amore generale della specie humana, e quindi anche il principio humanitario, perocchè egli nacque nell'opposizione all'ethnicismo. La parola d'ordine del

christianesimo primitivo, quando esordiva la propria religiosità, fu l'*eguaglianza degli uomini innanzi a Dio;* questa parola allora significava l'emancipazione dei vari paesi dall'Impero romano non solo, ma anche la soppressione di quella radicale differenza giuridica (*liberi e servi*), che legalizzava la schiavitù. Questo spirito primitivo del christianesimo hora rinasce sotto nuovi auspici, e partorisce progressivamente la grande riforma della civiltà.

In questo nuovo ordine il christianesimo non è più una religione nel senso antico della parola (colle sue pratiche precettistiche strettamente religiose), ma è l'ultima phase della civiltà spirituale, oltre alla quale non è più possibile una spiritualità propriamente detta. Esso ora perde i suoi mythi ed i suoi mysteri, ma conserva il suo idealismo trascendentale che lo distingue dalla gretta mondanità. L'humanità colla sua storia spirituale e col suo mondo è considerata non come si considera generalmente nel genere humano (cosa del solo massimo interesse), ma una fugace momentaneità che noi soggetti humani dobbiamo abbandonare. Trascendendo quest'ordine riusciamo nella pura speculazione.

XXXII.

Speculazione pura.

La speculazione si distingue non solo dalle discipline finite, perocchè non riposa sopra veruna dimostrazione empirica o mathematica, ma anche da ogni religiosità, perocchè riposa sulla nozione logicamente necessaria, piuttosto che sulla fede; e così pure da quella che comunemente si chiama *philosophia*, la quale non conosce veruna verità logicamente necessaria, epperciò si dedica a persuadere o ad insegnare.

Chiamiamo verità logicamente necessaria quella che è confermata tanto dall'affermazione come dalla negazione, ed è, per così dire, indifferente alle forme del pensiero; è una verità che non si cura del modo col quale può essere pensata, perocchè altra verità contro di essa non è cogitabile.

Le verità logicamente necessarie sono numerose, ma si riducono a tre archetypiche, e, per così dire, generatrici delle altre.

La prima verità logicamente necessaria enuncia che l'*Essere*, tanto negativo, quanto positivo, epperciò tutte le determinazioni dell'*Essere*, sono *Coscienza*, e fuori della *Coscienza* non è possibile nè l'*Essere*, nè il *non-Essere;* perocchè il niente è una determinazione della Coscienza, la quale non può essere negativamente, se la Coscienza negativa non sia.

La seconda verità logicamente necessaria è che la Coscienza non può realizzarsi, se non si distingua in termini differenziali.

La terza verità logicamente necessaria è che ogni idea consta di due termini, che si suppongono reciprocamente, e l'uno non è se amendue non siano, ed ambedue devono essere nella vita spirituale essenzialmente differenti, ma nella Coscienza assoluta essenzialmente identici; locchè vale a dire, secondo il nostro linguaggio, che i singoli termini devono necessariamente nello spirito differire, ma sommariamente nella Coscienza assoluta identificarsi. Così per es. noi non possiamo avere l'idea *del bello* se non abbiamo quella *del brutto*, e reciprocamente; non possiamo avere l'idea *del buono* se non abbiamo quella *del male*, e reciprocamente; così generalmente si dica di tutte le idee contenute nel nostro pensiero.

Da queste verità archetypiche scaturiscono tutte le altre, di cui soltanto profitta la pura speculazione, la quale lascia indeterminato tutto l'irriduttibile a una verità logicamente necessaria; epperciò la si può considerare come un pieno sviluppo dello *scetticismo;* infatti lo scetticismo fu la prima radice, dalla quale si svolse la speculazione pura, che contiene le suddette verità logicamente necessarie.

La speculazione pura si considera comunemente come un'arte fatua, un'arte di parole vuote, le quali non contengono veruna sostanza positiva; quest'opinione volgare è vera, ma si riferisce a quella philosophia, che non è punto una speculazione pura. Questa philosophia generalmente vuol conseguire un assoluto coi mezzi immediati dell'esthetica, o con quelli mediati delle discipline finite, i quali mezzi noi sappiamo essere pienamente inetti

allo scopo propostosi. Così quando un philosopho riferisce di possedere l'assoluto, generalmente si pensa che quest'assoluto sia stato conseguito mediante un qualche mezzo dell'esthetica o delle discipline finite (per es. l'*intuizione*, la *dimostrazione mathematica* o *empirica*, e così via), non si sospetta menomamente l'esistenza d'una verità logicamente necessaria, epperciò all'assoluto in generale si oppone qualche categoria dello scetticismo. (1) La speculazione pura non partecipa menomamente a quelle determinazioni che costituiscono comunemente la verità; per lo più si dice che qualcosa, o qualche facoltà, sia assoluta, e nullameno escluda altre cose ed altre facoltà come non assolute.

L'assoluto è l'idea che necessariamente riassume tutte le altre; ma non è punto quella fatua universalità del pantheismo che non ne distingue veruna. Abbiamo visto che la distinzione è logicamente necessaria all'idea per realizzarsi, epperciò l'assoluto non è un'astratta universalità di tutte le cose (come per es. *il Dio che è in cielo, in terra ed in ogni luogo*), ma propriamente un'idea resuntiva di tutte le cose. L'idea, per costituirsi come tale, si svolge systematicamente dall'uno in altro ordine, che costituiscono la sua assoluta storia; perciò il suo scopo assoluto non è quello di conseguire un astratto positivo (come per es. *il paradiso* delle religioni), ma semplicemente di rientrare in se stessa, e di cotal guisa giustificare la propria alienazione. Questi stadii dello svolgimento ideale, ossia questo ritorno dell'idea in se stessa, costituiscono propriamente la speculazione pura.

La Coscienza non è punto della fatua universalità di [illegible] —

XXXIII.

L'Assoluto è una qualche categoria dello spirito.

L'*Assoluto* come *Essere* e come *Ente* è troppo infantile, perchè possa essere reputato come elemento di questa storia; la quale principia quando si capisce che nessun assoluto può essere fuori dello spirito, e che perciò esso è una qualche facoltà spirituale. In questo senso s'intende non generalmente l'assoluto, ma piuttosto l'assoluto spirituale, che costituisce l'*Io* concreto del sog-

(1) questo è tanto vero che io opponevo alla Coscienza del Ceretti l'Incoscienza di E. V. Hartmann. Ora l'Incoscienza Hartmanniana è niente altro che un termine differenziale che (si oppone) e suppone, come termine negativo, l'altro [illegible] termine logicamente necessario positivo — quindi Una Coscienza relativa [illegible] differenziale si oppone logicamente all'Incoscienza Hartmanniana [illegible] nella vita spirituale, ma ambedue si fondono e si identificano nella Coscienza assoluta [propria del Ceretti]. L'Incoscienza Hartmanniana è subordinata alla Coscienza Assoluta Cerettiana, [illegible] non è certamente l'ampiezza cerettiana e trova posto in una delle forme [illegible] della Coscienza assoluta. L'Incoscienza hartmanniana [illegible] della Coscienza Cerettiana [illegible]

getto humano; quanto a un sistema altro dallo spirito non se ne fa parola, perocchè si suppone che l'uomo, essendo necessariamente un *Io* humano, non possa pensare se non humanamente. Epperciò qualunque sia la sua determinazione, dovrà essere necessariamente una determinazione dello spirito humano.

Il caratteristico della speculazione in questo primo systema è di fissare lo spirito humano come l'assoluto, ma non si avverte che le sue tre facoltà (*sentimento, riflessione* e *facoltà concettiva*) sono indirimibili fra loro come assoluto; e non si pone generalmente lo spirito, ma semplicemente quella facoltà che nel soggetto spirituale è predominante. Da questo predominio nascono i diversi systemi dell'assoluto, che trovano la loro unità nella semplice generalità che costituisce lo spirito come assoluto. Si è creduto che lo spirito fosse *sentimento, intelletto* e *facoltà concettiva*, piuttosto che il predominio di questa o di quella facoltà; epperciò si è detto che l'assoluto è quella tale facoltà spirituale (creduta sola, piuttosto che predominante).

Così gli uomini, nei quali predominava il sentimento, reclamarono che l'assoluto fosse il sentimento, o piuttosto quella tale facoltà del sentimento che vi predomina. Nel secolo passato in Germania si discusse molto e seriamente sulla così detta *scienza immediata, facoltà di credere*, e così via. Sostanzialmente si diceva che l'assoluto è una facoltà del sentimento. Anche oggidì in Francia si volle che il cuore ingannasse meno della ragione, vale a dire, si volle costituire il predominio del sentimento. Queste scuole possono riuscire profittevoli all'arte contro la prosaica grettezza intellettuale, ma sostanzialmente non hanno idee sufficientemente organiche per dominare nel mondo. Una recente scuola francese ha voluto disseppellire questo vecchio rancidume, e sotto il nome di un presunto eclettismo ha conquistato una momentanea celebrità; ma è stata un fuoco fatuo, che prestamente scomparve. I theologanti si legarono a questo systema come il fondamento essenzialissimo della religiosità e che, nonostante le varie credenze, doveva considerarsi generale e comune a tutte. Poscia, avvertendo che esso non è compatibile colla nostra civiltà essenzialmente prosaica, e che la medesima predomina solo in quanto

che il sentimento sia subordinato alla riflessione, venne totalmente abbandonato.

Il secondo momento di questo systema persiste tuttavia nella nozione fondamentale che l'assoluto è nello spirito, e, appunto come il primo, non pone come assoluto lo spirito nella sua generalità, ma semplicemente quella tale facoltà predominante nello spirito. L'idea predominante nella nostra civiltà è un'idea riflessa, epperciò si disse: *non vi è assoluto, ma tutto è relativo.* L'astratta relatività è appunto il caratteristico della riflessione, e dalla riflessione nacque il positivismo, oggidì predominante. Le prove assiomatiche, ossia mathematiche, furono esaurite nel secolo passato, ma si capì che le mathematiche erano esattissime semplicemente come mathematiche pure, ed ogni scibile concreto doveva necessariamente contenere un'empirica documentalità ed una theorica induzione essenzialmente irreduttibili al contenuto delle mathematiche. Conseguentemente al positivismo, oggidì predominante, e che considera l'assoluto come inesistente, e tutte le verità come essenzialmente e puramente relative, la speculazione fu piuttosto screditata ed abbandonata, e le discipline finite (madri di quella che oggidì si chiama *civiltà*) vi furono sostituite. Le idee generali abbandonarono il campo a un diluvio di particolarità empirico-induttive, che si chiamano *scienze*. Queste discipline finite posseggono il privilegio di credersi esatte e positive, e finchè questa credenza dominerà la mente degli uomini, esse proseguiranno lo svolgimento materiale di quella che oggidì si chiama civiltà.

Le menti più vigorose però non si contentarono di queste fatuità tecniche, nè della loro spirituale produzione, ma avvertirono che la facoltà predominante nello spirito (ossia quella che riassume il concreto contenuto della spiritualità) non è la riflessione empirico-induttiva, ma il *pensiero logico*. Le concrete nozioni appartengono sempre a questo, non mai a quella, che produce una technica utilitaria, e non già una concreta scibilità. Il primo e secondo momento si svolsero in una philosophia che aveva qualche interesse partigiano del mondo; ed appunto in virtù di quest'interesse, più o meno conosciuto, la philosophia del sentimento

ed anche quella della riflessione furono screditate come impotenti a conseguire il proprio scopo. Da questo scredito nacque una nuova philosophia, che può chiamarsi l'esordio dell'idealismo germanico. Il concetto fondamentale di essa è che l'assoluto è lo spirito, come nelle precedenti, e che la facoltà concreta resuntiva dello spirito, ossia quella che contiene non certe astrazioni, ma il concreto ideale della spiritualità, non è il sentimento, nè la riflessione, ma il *pensiero logico*. Il sentimento è necessariamente vario nei vari soggetti e nei vari momenti d'uno stesso soggetto; la riflessione si confessa impotente a conseguire l'assoluto, epperciò proclama che ogni idea è relativa; ma il pensiero logico contiene quelle verità concrete, che sono la necessaria presupposizione d'ogni scibilità humana.

Il fondatore dell'idealismo germanico aveva scoperto, colla minuziosa analysi critica della ragione pura, che noi, speculando l'oggetto, troviamo le sole categorie del nostro pensiero, e lo svolgimento dell'oggetto non può esprimere se non lo svolgimento delle nostre idee. Conseguentemente noi, speculando l'oggetto, impariamo cosa sia il nostro pensiero nel suddetto rapporto, ma non che cosa sia l'oggetto in se stesso. Più tardi si avvertì che esso oggetto in se stesso è una determinazione del nostro pensiero, e che dubitando circa le verità dell'oggetto non dubitiamo circa questo, ma piuttosto circa il nostro pensiero; e finalmente checchè pensiamo, checchè giudichiamo etc., non possiamo uscire dal medesimo. Così il nostro pensiero è una posizione necessaria di qualunque nostro giudizio.

L'idealismo nella sua prima phase poneva semplicemente che l'assoluto è il pensiero, come la sola facoltà resuntiva di tutte le realtà soggettive e oggettive. Questa conclusione era il positivo risultato della philosophia kantiana, e in essa il pensiero rimane semplicemente un assoluto, senza che si sia positivamente systematizzato. Si sa che tutte le verità devono essere necessariamente verità del pensiero, perocchè a questo appartiene la vera forma resuntiva. Perciò fissando il giudizio generale che l'assoluto è il pensiero logico, si è systematizzato il detto assoluto. Questa systematizzazione fu effettuata dalla logica hegeliana, epperciò la sud-

PANLOGISMO

detta philosophia fu completamente riassunta nella purezza logica, e fu chiamata *panlogismo*.

Il systema panlogico contiene senza dubbio le verità necessarie, ma le contiene come pensate, ossia nella forma specifica del pensiero logico, non in quella delle altre facoltà spirituali. Si è detto che la verità e l'errore sono produzioni del pensiero, e nelle altre facoltà spirituali fuori del medesimo (come per es. *nell'istinto*), questa opposizione (*di verità* e *d'errore*) non è reale. Questo è vero, e se si consideri l'assoluto come un semplice pensato, ossia come una semplice verità pensata, esso non è possibile all'infuori delle ultime conclusioni della logica hegeliana. Ma lo spirito possiede altre facoltà, che non sono un pensiero logico, e nullameno sono spirituali (come per es. *il sentimento*), e se queste si giudicano assolute, ossia contenute nell'assoluto, allora abbiamo un astratto relativo (un assoluto reale, altro dal non assoluto parimenti reale); conseguentemente quest'assoluto è semplicemente la forma assoluta del pensiero. Questa conclusione libera l'idea dell'assoluto da tutte le astrazioni spirituali, e pone come tale la totalità dello spirito. (1)

XXXIV.

L'Assoluto è lo Spirito.

Questo systema differisce assai categoricamente dal systema pregresso, perocchè in quello si proclamava come assoluto una certa facoltà spirituale preminente, in questo non si proclama tale veruna facoltà dello spirito, ma semplicemente lo spirito stesso. Importante

Anzitutto qui giova avvertire che lo spirito propriamente detto, ossia la Coscienza arrivata alla sua soggettivazione, consta di tre facoltà (*sentimento*, *intelletto* e *concettività*), indirimibili fra loro, e si crede assoluto in quella tale di esse, che in lui predomina, perocchè essa facoltà può riassumerne la totalità. Così gli uomini di sentimento dicono che l'assoluto è il sentimento, e non avvertono punto come esso sia vario nei vari soggetti, ed inoltre

vario nei vari momenti d'uno stesso soggetto; per cui l'unità generale di quest'assoluto non si troverebbe menomamente nello spirito e sarebbero tanti assoluti quanti soggetti, ed inoltre quanti momenti d'uno stesso soggetto. Lo stesso si può dire dell'intelletto, perocchè sappiamo che l'intelletto puro può produrre una semplice mathematica, ma non mai uno scibile concreto dello spirito o della natura; necessita a tale uopo introdurre un elemento di necessaria contingenza, vale a dire la documentalità empirica, per la quale ogni certezza mathematica se ne va completamente. Il pensiero logico veramente contiene verità logicamente necessarie, ossia verità alle quali con nessuna altra si può contradire, e più propriamente verità che sono confermate tanto dall'affermazione, come dalla negazione. Questo pensiero logico, così come il sentimento e l'intelletto, riassume in se stesso la totalità dello spirito. Il sentimento lo riassume nella Coscienza soggettiva (così che un soggetto può essere inaccessibile a qualunque eloquenza persuasiva, e rimanere fermamente nella propria convinzione). L'intelletto riassume la totalità dello spirito anche oggettivamente, così che una verità mathematica si dimostra vera non solo per il soggetto, che la proclama, ma per tutti i soggetti che la sanno capire, e può essere controvertibile solamente per colui che non capisca la dimostrazione. La verità logicamente necessaria finalmente è vera per se stessa, nè abbisogna di veruna dimostrazione; non è menomamente comparabile all'assioma, perocchè questo non proclama una verità, ma semplicemente l'identità del suo enunciato; $a = a$ equivale al semplice enunciato a; epperciò $a = a$ si reputa giusto, nonostante che la verita a sia controvertibile.

Le tre verità succennate sono indirimibili nello spirito (epperciò non è spirito senza esistenza delle tre suddette facoltà); ogni facoltà riassume conseguentemente la totalità di esso spirito, ma la riassume nella forma della sua specialità, non mai in quella generale. Così il pensiero logico, tuttochè contenga verità logicamente necessarie, e riassuma la totalità dello spirito, così che in ultima analysi può proclamare: *l'assoluto è lo spirito*, non può però proclamare che lo è come tale, ma semplicemente come

logico pensiero. Epperciò, parlando correttamente, non si può dire che l'assoluto è lo spirito, ma semplicemente che l'assoluto è il pensiero logico. Infatti la riassunzione dello spirito nelle categorie di un systema logico non è la sua riassunzione come tale, ma semplicemente la riassunzione di tutte le categorie cogitabili.

La Coscienza spirituale esiste anche in altre forme che non sono quelle del pensiero; tuttochè esse forme si possano ridurre alle categorie cogitabili, pure nella loro specifica virtualità non sono tali. Così per es. un philosopho potrà parlare d'un dipinto o d'una musica assai più profondamente che un pittore ed un musicante, ma col suo pensiero e colla sua parola non potrà dipingere e musicare come i suddetti artisti. Perciò si capisce evidentemente che se una facoltà riassume la totalità dello spirito, non però la riassume nella forma generale di quello, ma semplicemente in quella specialità sua propria. Qui occorre la vecchia questione del *generale* e del *particolare;* esistono tuttavia in proposito due grossolani pregiudizi; l'uno è quello di coloro che credono una generalità possa esistere senza particolarizzarsi; l'altro è quello di coloro che credono possibile una qualche verità particolare, senza la generale. Questo vorrebbe dire che io, annunciando che *un Tizio è ammalato*, debba soggiungere necessariamente la malattia che lo affetta per essere capito. Ma quando io dico che *un Tizio è ammalato* e dichiaro di non saper altro, tutto il mondo mi capisce, e ciononostante sa ch'egli, sendo ammalato, lo sarà di qualche malattia speciale: ecco la malattia generale come un positivo enunciato, e la malattia particolare come una positiva supposizione. Così quando io dico che *Tizio è affetto d'una perniciosa*, s'intende che *Tizio è ammalato*, ed inoltre di questa specifica malattia, che si chiama *perniciosa.* Qui la malattia generale è necessariamente sottintesa, ma la particolare è positivamente enunciata. In ambedue i casi la generale e la particolare come indirimibili.

Il pensiero logico ha la facoltà di trasformare tutto lo spirito in categorie logicamente necessarie, ma egli solo in questa sua intrinseca potestà è l'assoluto come tale, e non realizza lo spirito

assoluto come tale; se potesse realizzare tutte le categorie dello spirito, quali elleno sono in se stesse, egli dovrebbe non solo saper pensare il dipinto e la musica, ma dipingere e musicare, come fa per es. il sentimento artistico. Nel systema pregresso si enunciò come assoluto una qualche categoria dello spirito, ma non questo nella sua generalità. Enunciare lo spirito come assoluto equivale all'enunciarlo senza la menoma considerazione della facoltà in lui predominante. Così per es. quando diciamo lo *spirito è assoluto*, intendiamo dire che esso è tale generalmente parlando; questo enunciato vuol dire che l'uomo (il quale necessariamente è un soggetto spirituale) è assoluto, ossia che il germe generale (*spirito*) che costituisce l'humanità, è assoluto.

Questo systema si svolge in tre momenti caratteristici che ne sono, come a dire, la storia.

Nel primo momento si dice che lo spirito è assoluto, ma si suppone tale lo spirito humano, ossia la *Coscienza pensante* nel systema della propria soggettivazione. Si avverte che lo spirito, sendo essenzialmente Coscienza pensante, appartiene esclusivamente al soggetto pensante, ossia all'uomo. L'uomo s'intende nella generalità spirituale, non in veruna sua soggettività speciale (come i sophisti); neppure si distinguono le varie razze humane, ma semplicemente che l'assoluto è il soggetto spirituale, epperciò ogni soggetto soggettivato (conseguentemente ogni uomo propriamente detto) è assoluto. Qui si suppone che le tre succennate categorie (*sentimento*, *intelletto* e *concettività*) costituiscano lo spirito, e verun'altra facoltà possa giudicarsi prettamente spirituale. Si avverte però che il nostro spirito è possibilitato da una base, che funziona indefessamente e non è menomamente spirituale, ma essenzialmente istintiva, la quale appunto può conseguire il proprio scopo colla mera istintualità, e non lo potrebbe menomamente col pensiero. Così per es. noi respiriamo istintualmente, respiriamo tanto pensando alle funzioni physiologiche del respiro, quanto ignorandole completamente. Che sarebbe di noi se dovessimo pensare per respirare? nonostante la nostra ottima facoltà memoriale, dovremmo necessariamente, durante il sonno, dimenticarci di farlo, e conseguentemente la nostra esistenza sarebbe

radicalmente compromessa. Di qui concludiamo che le facoltà spirituali presuppongono necessariamente le facoltà puramente animali (istintive), le quali si possono supporre promosse da un pensiero automatizzato, ma è positivo che le medesime funzionando come tali, ossia come automatiche, possono conseguire il proprio scopo, nè lo potrebbero altrimenti. Dunque lo spirito è solamente possibile come unità delle facoltà puramente spirituali colle facoltà animali.

Nel secondo momento dicendo che l'*assoluto è lo spirito* s'intende l'universa animalità, la quale si suppone possedere tutte le categorie necessarie allo spirito. Si avverte però che l'animalità esiste sulla supposizione d'una natura inorganica, e altrimenti non potrebbe realizzarsi. Infatti essa non è possibile se non si supponga il totale suo mondo objettivo. Così per es. l'animale suppone il regno vegetabile, e generalmente il nostro globo colle sue definite funzioni; il nostro globo parimenti suppone l'ordine astronomico colle sue definite funzioni; e generalmente una facoltà dello spirito qualunque suppone lo spirito, e questo suppone la natura universa. Così un ragionamento qualsiasi ci conduce a conchiudere che l'assoluto è la realtà quale esiste positivamente, non quale potrebbe esistere. Sotto questo rispetto non vale la fatua supposizione d'una realtà necessaria che si costituisce indipendentemente dal nostro *Io;* questo Io colle sue passioni, colle sue idee, e colle sue pratiche, fu sempre, ed è tuttavia, un positivo coefficiente della realtà, la quale come tale è appunto il risultato non solo dell'opera universale, ma anche del nostro *Io*, che vi ha contribuito; non si può supporre che essa sarebbe tale, se anche il nostro *Io* colle sue pratiche non vi contribuisse. L'universo è governato da molte energie, che eccedono la nostra soggettività, ma questa per la sua parte fu, è, e sarà sempre necessaria a costituirla. Siamo quindi condotti a sancire la realtà reale (non quella imaginaria e hypothetica) come assoluta, ed inoltre a capire che la nostra soggettività non costituisce l'universo, ma ne è un necessario fattore. Così non si può dire che le idee, le passioni, e generalmente il *sotto-sopra* della storia humana, siano phenomeni inconcludenti nell'universo; ma si deve dire necessariamente

che i suddetti phenomeni hanno contribuito, contribuiscono, e contribuiranno a costituirlo. Così per es. quando un philosopho protesta contro una certa realtà, e propone una certa riforma, non si può supporre che essa proposta sia superflua, se anche la realtà, a dispetto delle sue protesta e proposta, sembri camminare come prima. La semplice idea d'una protesta e d'una proposta deve modificare l'intima realtà.

Da questa sanzione generale della realtà nasce l'idea del termine generale, che comprende la realtà e che persiste nonostante qualunque svolgimento di questa. Una realtà può supporsi indefinitamente variabile, ma non può supporsi senza il suo essenziale generalissimo fattore, *la Coscienza*, supposizione necessaria di ogni realtà conscibile; ed una realtà non conscibile non può essere se non enunciata dalla Coscienza. Questa quindi è il fondamento necessario di qualsivoglia realtà, sia positiva, sia negativa.

Noi conosciamo una realtà definita, che risulta dall'unità dell'idea colla natura, ossia dallo spirito; ma conosciamo che essa suppone necessariamente una realtà indefinita, perocchè la nostra Coscienza non può realizzarsi se non mediante la distinzione di due termini contrari, e questa distinzione non può a sua volta realizzarsi se i suoi termini non si realizzano reciprocamente. Perciò diciamo che lo spirito è un momento storico d'una Coscienza più generale, e che essa generalità è una supposizione logicamente necessaria allo spirito; epperciò, dicendo che lo spirito si svolge come systema in un altro systema, non diciamo una semplice convinzione philosophica, ma una verità logicamente necessaria. Infatti lo spirito contiene necessariamente nella sua esistenza un systema finito ed uno infinito, ed esiste appunto perchè si svolge dall'uno all'altro; locchè vuol dire che lo spirito è un systema contenuto necessariamente in un altro.

XXXV.

L'Assoluto è la Coscienza.

Questa definizione dell'*Assoluto*, sendo l'astrazione da ogni astrazione, non conviene esclusivamente a questo systema in che versa la nostra Coscienza, ma generalmente conviene ad un systema qualunque della Coscienza. Il medesimo non sarebbe vero se fosse concepibile l'*Essere* senza la *Coscienza;* ma l'Essere e la Coscienza si suppongono necessariamente. Noi versiamo in un systema (*Coscienza pensante*) che nasce da uno e si svolge in un altro systema; epperciò lo spirito non è altro se non un momento storico nella Coscienza, ossia la Coscienza non è *Coscienza pensante* se non in un certo suo storico momento, e può realizzarsi in una forma che non sia la spirituale.

I tre systemi archetypici della Coscienza sono:

1) Quello della pura differenza, ossia quello in cui le differenze non si oppongono fra loro; sono tali e nulla più. In questo la Coscienza ed il suo oggetto possono differenziarsi, ma non opporsi fra loro, così che l'oggetto sia veramente altro dalla Coscienza, e questa altro dal proprio oggetto; l'una e l'altro si sostituiscono reciprocamente, perocchè l'una non è l'altro dall'altro, vale a dire, amendue sono Coscienza, ma nessuno è Coscienza riflessa, ossia Coscienza come tale.

2) La Coscienza svolge le proprie differenze in una categorica opposizione, e conseguentemente l'una è *Coscienza*, l'altro è l'*oggetto della medesima.* Qui abbiamo una categorica diremzione, per cui la Coscienza è realmente Coscienza come tale, e l'oggetto è realmente un oggetto come tale. È questo un giuoco della Coscienza, che alienandosi genera il proprio oggetto, ossia scindendosi pone se stessa da una parte come Coscienza, dall'altra come oggetto. È questo l'ordine della Coscienza pensante, ossia l'ordine nel quale si realizza la nostra soggettivazione. L'opposizione del *soggetto-oggetto* è necessaria a costituire la Coscienza pensante; epperciò per es. nello spirito non è vizio o virtù, se il vizio non sia ignobile e la virtù non sia nobile. Generalmente

Proiezione

parlando le somme categorie spirituali (come *bello-brutto*, *buono-male*, *vero-errore*) non si realizzano tali, se non siano contrari fra loro.

3) La Coscienza è semplicemente spettatrice, non attrice, del proprio mondo; epperciò vive in un mondo perfettamente da sè alienato; vuole illudersi che nella sua alienazione, ossia in questo mondo di differenze ed opposizioni, non sia recondita essa stessa. Quest'illusione è appunto la vera opera della Coscienza, e questa la conserva finchè non trovi necessario di trasformarla e creare un altro illusorio negativo, per provocare e possibilitare un nuovo positivo. Essa sa benissimo di non potersi realizzare, se non si distingue in due termini, che nel loro processo si costituiscono l'uno più dell'altro, ma la loro somma fondamentale deve conservarsi identica. Questa creazione è assai meno profonda della realtà, in che viviamo; epperciò relativamente a questa realtà può chiamarsi una *creazione imaginaria.* I termini differiscono, ma non si oppongono fra loro, conseguentemente la realtà è molto meno intensa, e può facilmente essere restituita al suo nulla fondamentale, in cui positivo e negativo sono identici fra loro.

L'assoluto è la Coscienza; è questo un assoluto che conviene non solo al nostro mondo, ma a tutti i mondi possibili della Coscienza; systemi finiti della Coscienza sono possibili, ma senza di essa non è possibile verun systema. Essa versa sempre in tre systemi, *il definito*, quello in cui versa, come per es., noi versiamo nel systema spirituale; e due *infiniti*, l'uno che più non è, quello da cui deriva; l'altro quello che non è ancora, quello in cui si svolge. L'assoluto infinito-definito systema della Coscienza si può considerare come un circolo, così che l'avanti indietro (sufficientemente remoti) sono la stessa cosa. Volendo un astratto assoluto dalla Coscienza in questo mondo, si deve dire l'assoluto è lo spirito; ma l'uomo nasce in questo mondo e lo abbandona, e così in un systema della Coscienza, che deriva da un altro, e si svolge in un terzo; perciò dalle religioni questo mondo è sempre caratterizzato come un passaggio. *Finito e indefinito* sono due termini che si attraggono reciprocamente e necessariamente, e

senza la loro integrazione non è veruna realtà. Perciò noi dobbiamo necessariamente pensare che il nostro systema finito si svolga in un altro presentemente infinito. Questi *finito* e *infinito* sono legami di due systemi, epperciò essi li contengono come un vincolo comune; perciò noi sappiamo che qualunque sia il systema, nel quale si svolgerà la Coscienza, è infinito che si definirà, e conseguentemente questo nostro systema finito s'indefinirà come systema indefinito, da cui deriva la Coscienza. Perciò la morte non è una trasformazione di certe categorie, ma generalmente una trasformazione dell'*Io* categorizzante, ossia della soggettività humana, che non sarà più tale.

L'assoluto è la Coscienza; noi versiamo in una definizione dell'assoluto che non contiene verun systema definito, ma tutti i systemi infiniti e definibili, epperciò le opposizioni delle nostre categorie in questa generalità perdono la loro ragione di essere tali. Non si può dire che non debbano essere contrarie, e nemmeno che lo debbano essere, ma solamente che in questa generalità non si possono definire. La speculazione pura non potrebbe fornire veruna nozione necessaria allo scopo d'una disciplina finita, e così pure, il dettame *l'assoluto* e *la Coscienza*, è un assoluto che non appartiene all'humanità in questo mondo, nè alla sua storia.

L'humanità in questo mondo è costituita dallo spirito e la sua storia fu provocata da questo; perciò il vero assoluto che conviene all'humanità in questo mondo non è generalmente la Coscienza, ma più particolarmente lo spirito. La Coscienza contiene tutti i systemi possibili della realtà, e sappiamo che nessuna realtà è possibile fuori di essa; ma lo spirito contiene un systema definito, per il quale è tale, ossia quale è costituito dalla Coscienza dell'humanità. Il fattore essenzialissimo di questo systema è l'opposizione, e veramente si può concepire una Coscienza colla pura differenza delle sue categorie, ma non si può concepire uno spirito senza l'opposizione delle proprie categorie. Che cosa sarebbe del vizio e della virtù, del buono e del male, ecc., se fossero categorie semplicemente diverse, non contrarie fra loro? L'opposizione è appunto il loro caratteristico essenziale, e non si possono

concepire essere tali senza di essa. Perciò *l'assoluto è lo spirito*, è un enunciato che conviene alla nostra Coscienza concreta; mentre invece *l'assoluto è la Coscienza*, è un enunciato che conviene astrattamente al nostro pensiero logico, per il quale ogni systema definito deve svolgersi in un altro indefinito; la Coscienza, che varia il proprio systema, è appunto l'assoluto come tale.

Noi diciamo che lo spirito appartiene esclusivamente all'uomo, ma dobbiamo intendere che appartiene esclusivamente a questo come spirito esplicito, non generalmente i fondamenti definiti che lo possibilitano tale. Così, per es., l'opposizione delle idee è propria esclusivamente dello spirito, ma noi troviamo in tutta l'animalità un'opposizione che non è certo spirituale, ma naturale. Così pure ogni specie animale ha le proprie appetiscenze, e le proprie avversioni, che non solo differiscono, ma si oppongono fra loro. Troviamo quest'opposizione naturale anche nel mero processo vegetabile; per es., una pianta procede verso l'aria e la luce, e cansa il vuoto e le tenebre, procede verso l'acqua, e cansa il secco; epperciò ha le proprie predilezioni caratteristiche. Così dicasi della natura inorganica; noi diciamo che due corpi si muòvono contrariamente, e generalmente non possiamo pensare un moto senza supporre una potenza ed una resistenza, che si realizzano in un punto d'appoggio; parliamo di un corpo che abbia un'affinità chimica come un'attrazione elettiva verso un altro corpo; e così via. L'opposizione appartiene generalmente a tutta l'objettività dello spirito, perocchè questo è costituito essenzialmente dalla medesima.

Un'esistenza di semplici differenze non è spirituale, epperciò il systema delle differenze, che non sono ancora opposizioni, non appartiene allo spirito. Così pure una Coscienza non appartiene più al mondo, del quale è spettatrice, non più attrice. Questo mondo colle sue differenze e colle sue opposizioni naturali e spirituali per lei è una semplice rappresentazione scenica; epperciò essa è spettatrice di questa scena, nella quale sono attori gli habitanti del mondo, ma esce tranquillamente dal theatro e ne dimentica ogni cosa.

I cultori delle discipline finite biasimarono sempre queste

trascendentalità philosophiche, che non giovano punto a verun scopo del loro ordine technico ed utilitario; i theologi pure le biasimarono, come quelle che non s'accordano colla loro dottrina. I theologanti però, che chiamano questa speculazione intemperante, non hanno pienamente ragione come i cultori delle discipline finite; tuttochè lo scopo religioso e lo scopo speculativo siano due diversissime cose, che non possono harmonizzare fra loro, pure eglino stessi, i theologi, diedero sempre il mal esempio di rinunciare al mondo, come provano tanti martyri, tanti romiti, ed il nostro stesso battesimo.

Se si vuole un assoluto, che sia veramente convenevole a questo mondo, ossia al systema della Coscienza in che versiamo, si deve dire *che l'assoluto è lo spirito*, vale a dire, *una Coscienza pensante*, distinta dal suo oggetto, e colle sue opposizioni naturali e spirituali. Noi non sapremmo concepire un systema, nel quale i contrari (per es., *il buono ed il male*) fossero identici fra loro, e non realmente contrari. Questo vuol dire che un systema, altro dello spirituale, non è convenevole alla nostra soggettività.

Un forte pregiudizio fu sempre nella storia della philosophia, quello di vincolare i philosophi al loro primo enunciato; si è sempre voluto in ogni tempo che essi fossero coherenti, non si è avvertito che non solo la philosophia, ma la stessa theologia si svolgono dall'uno nell'altro systema, vale a dire, col secondo enunciato contradicono al primo, e col terzo contradicono al secondo, e così via. Questo processo di contradizione è più esplicito nella storia della philosophia, epperciò nei nostri tempi si chiama questa storia (ossia questo processo di contradizioni), una philosophia molto concreta. Volere che il philosopho non contradica al suo primo enunciato, è lo stesso come dire che a lui non sia lecito di pensare più oltre a quello che ha pensato la prima volta. La vita dei grandi philosophi è una contradizione a questo fatto. Schelling, per es., pensò successivamente cinque systemi, epperciò è assai più robusto pensatore di quelli che poltrirono nel loro systema primordiale.

Ho sempre considerato la coherenza come il significato più esplicito della incapacità; i theologi, i quali hanno sempre abor-

rito il pensiero originale (ch'eglino chiamano *heresia*), permisero ai loro seguaci di discutere circa il dogma, ma prohibirono rigorosamente di alterare l'autorità di esso, il quale non solo è positivo, ma indiscutibile. Questa prohibizione è congrua al systema theologico, il quale fissa l'immobilità e considera lo svolgimento libero dello spirito come un male; ma non è congrua menomamente alla speculazione philosophica, la quale appunto si propone di conseguire questo libero svolgimento spirituale. Perciò dire a un philosopho che sia coherente a' suoi primi enunciati è lo stesso come dire, che non pensi più oltre di quello che ha una volta pensato.

La storia della philosophia si svolge appunto in vari systemi, perchè i philosophi studiano i systemi pregressi, e procedono a systemi nuovi, i quali appunto hanno il loro fondamento nei systemi pregressi. Così pure il soggetto philosopho pensa delle idee nuove mediante le idee già pensate, e la vita del pensiero è appunto una consumazione di verità, come il corpo vive mediante una consumazione di alimenti.

FINE.

CONSIDERAZIONI

CIRCA

IL SYSTEMA DELLA NATURA

ENTRO I LIMITI DELLA RIFLESSIONE

I.

Proemio.

In un'altra opera ho già trattato le discipline empirico-induttive; ma naturalmente ho conosciuto che se non si volessero presupporre gratuitamente, ossia fatte per se stesse, certe cardinali categorie della natura (come sarebbero il *tempo*, lo *spazio* e la *materia*), non si sarebbe potuto esordire verun systema della natura colla semplice riflessione; epperciò in certe categorie cardinali occorreva il sussidio della speculazione. L'intrusione di questo criticismo heterogeneo alla riflessione mi ha condotto a costruirvi un systema equivoco della natura (perocchè in parte appartiene all'intelligenza riflessa, in parte però alla speculazione); locchè non può considerarsi nè come un puro criticismo delle discipline naturali empirico-induttive, nè come una mera philosophia della natura. È, per così dire, un anello di transizione fra lo scibile finito e lo scibile speculativo della medesima.

In questa recensione critica mi propongo di non trascendere in verun modo le categorie dell'intelligenza riflessa, e di costruire la natura supponendo tutto quello che l'intelligenza riflessa suppone gratuitamente, come per es. tutti i principî cardinali di qualsivoglia entità naturale, e considerando semplicemente le phenomenali conseguenze quali possono empirico-mathematicamente percepirsi. È un semplice criticismo delle discipline naturali, che non presuppone veruna philosophica coltura, ed è pienamente accessibile a qualsivoglia naturalista.

II.

Lo spazio ed il tempo.

Quando si voglia considerare la natura colle semplici categorie della riflessione necessita supporre lo spazio ed il tempo per se stessi costituiti, non quali si sogliono speculare dalla philosophia, ma semplicemente nella loro finita entità *a posteriori*, come per es. si sogliono trattare mathematicamente nella mechanica razionale e nella geometria. Qui non si parla in verun modo circa l'estensione, ma più propriamente circa la dimensione; e l'intensità che costituisce il grado, ossia il punto inesteso, non si considera come il contrario dell'estensione, colla quale deve formare l'idea concreta della spaziosità.

Si dice generalmente che lo spazio, ossia il corpo (la riflessione non distingue categoricamente *spazio e materia*), consta di tre dimensioni, che sono quelle mathematiche trattate nella geometria. Così procede oltre la riflessione a cercare i rapporti di esse dimensioni nelle varie figure, e, partendo da certi principî assiomatici della spaziosità, costruisce theoremi sopra theoremi, parimenti necessari come l'assioma, perchè rigorosamente derivati da esso. Quanto al tempo, la riflessione considera semplicemente la succedaneità dei phenomeni, ed un philosopho empirista definiva il tempo: *il movimento molecolare della materia.*

Noi supporremo il tempo e lo spazio come la riflessione, senza veruna indagine critica, e come esistenti per se stessi. Quanto alla materia, che la riflessione parimenti presuppone esistente per se stessa, la considereremo col methodo della riflessione stessa, come un ente dotato di categorie materiali più semplici, a noi conosciute, e così come di quella, non faremo parola della materia generale, ma semplicemente atomisticamente o dynamicamente costruiremo le varie specifiche materie. I naturalisti contestano seriamente se le varie materie si debbano costruire di tal guisa, ossia con una varia coordinazione o *juxtaposizione* degli atomi fra loro, ovvero con varie funzioni cinema-

tiche. A me sembra che tanto coordinando, quanto movendo si deve necessariamente supporre l'atomo, e che fra le due gratuite supposizioni si debba scegliere la più semplice.

III.

La materia.

La definizione più semplice nella riflessione d'una materia (*materia conosciuta*) è semplicemente di supporre quelle tali categorie che la costituiscono e tolte le quali non è più materia veruna; vale a dire, quelle semplicissime proprietà, alle quali essa si riduce e che non si possono togliere punto senza sopprimere l'ente sensibile, che noi conosciamo come materia. Queste categorie semplicissime sono l'*estensione* e la *gravità*. La pura estensione è semplicemente uno spazio e la pura gravità non è un ente sensibile, ossia estrinsecato. L'unità di queste categorie costituisce la più semplice definizione della materia, perciò non possiamo definirla altrimenti che il *grave esteso*.

La materia, nella riflessione, si considera come l'unità delle tre dimensioni che sono trattate nella geometria; vale a dire, *lunghezza*, *larghezza* e *profondità*. Quanto alla *gravità*, la riflessione la definisce impropriamente come un'attrazione centrale, ma essa è un semplice predominio dell'attrazione. Generalmente parlando la medesima è l'unità dell'attrazione centrale colla repulsione peripherica; epperciò non si può definire mathematicamente se non come attrazione e repulsione, due astrazioni che si presuppongono reciprocamente. La vera definizione mathematica è (supponendo A come attrazione, ed R come repulsione in reciproca altalena) $A >< R$. La considerazione mathematica che supponendo il peso dell'atomo (però necessariamente supposto) uguale a *uno*, essendo il movimento uguale a *due*, *tre*, etc. si deve necessariamente supporre il peso trasformato in due, tre, etc. Questo riguarda semplicemente il peso dell'atomo, non quello dei corpi che si suppongono la somma degli atomi contenuti.

La materia celeste per noi è semplicemente una materia

indeterminata, ma la terrestre si distingue in tante specifiche quanti sono i chimici elementi. Il fuoco si suppone essere il loro processo generale e gli specifici processi essere specifiche funzioni del fuoco. Le funzioni della natura si suppongono tutte in ultima analysi cinematiche-dynamiche, e la natura non funziona altrimenti se non per trajettorie curvilinee nello spazio, epperciò tutti i corpi celesti ed i loro movimenti sono essenzialmente curvilinei. Le figure rettilinee che si osservano nei polyhedri minerali sono illusorie, perocchè sono una semplice coordinazione di atomi, i quali posseggono la loro estensione col loro movimento curvilineo. Nell'organica vegeto-animale vediamo più esplicita questa funzione cinematica, cosicchè in ultima analysi si può dire che l'angolo sia un semplice ideale, il quale si realizza negli angoli infinitamente piccioli, ossia nella curvilinealità quale misurata mathematicamente.

IV.

Natura della riflessione

Supposte queste categorie fondamentali della natura che la riflessione deve necessariamente supporre senza verun criticismo, e dovendo con questa esaminare le condizioni delle varie discipline finite della natura, procederò a definire più esattamente le presupposizioni gratuite che a quella sono necessarie.

1) La riflessione, in qualunque modo costruisca la materia, ne deve necessariamente supporre una, epperciò la supposizione si ridurrà sempre a una *cinematica*, o a una coordinazione *atomistica*. Dell'atomo si è tanto parlato nella philosophia pro e contra, e discusso anticamente come necessità ineluttabile della riflessione per costruire la materia. Gli epicurei dell'antichità supponevano che lo spazio fosse in parte vuoto, ed in parte pieno, vale a dire, avevano posto le fondamenta per possibilitare il moto, il quale sarebbe stato impossibile tanto nell'una quanto nell'altra astrazione. I moderni naturalisti dicono (senza dubbio molto sconsideratamente) che lo spazio senza materia è una

semplice sensibile illusione, e che la materia è ogni dove. Non s'avvedono che con una materia ubiquata nessun moto è possibile, epperciò si dovrebbe logicamente arrivare all'antico sophisma che il moto è un'illusione.

2) La riflessione deve necessariamente in ogni cosa supporre che l'uno o l'altro dei due contrari possa esistere, e non possano essi esistere simultaneamente. La medesima dirà sempre in ogni cosa *sì* o *no*, e non ammetterà mai che ogni concreto sia l'unità del sì e no, vale a dire, che i contrari si suppongano reciprocamente e necessariamente. Nessun ente può essere nella Coscienza se non esiste in essa il suo contrario, cioè per negare qualcosa necessita affermare il suo contrario, e reciprocamente. Queste astrazioni di un positivo e di un negativo che giuocano l'altalena nella riflessione, non si considerano intellettualmente come tali, ma piuttosto due enti separati ed indipendenti. Così si confonde il phenomeno appariscente dell'idea (il quale è sempre *sì* o *no* astrattamente) coll'essenzialità dell'idea (la quale è l'unità del *sì* e del *no*).

3) La riflessione non deve mai investigare la natura prima delle cose (la quale la condurebbe alla scoperta di quel *sì* e *no* che la sopprimerebbe) ma contentarsi della semplice phenomenalità conseguente e di un raziocinio *a posteriori*.

I fondamenti di tutte le discipline empirico-induttive sono tutti necessariamente supposizioni; epperciò le mathematiche vogliono un dato per calcolare, e le così dette scienze d'osservazione abbisognano sempre un documento empirico per ragionare. Su questi dati e su questi documenti sono costruite tutte le discipline naturali, e per esaminare le medesime necessita la generale supposizione di queste supposizioni. Così procedendo oltre nelle discipline naturali col methodo della riflessione, non dovrò mai investigare la natura essenziale delle cose, neppure la loro intrinseca idealità, ma semplicemente il phenomeno quale risulta all'osservazione, e cercare le leggi colla semplice induzione del calcolo e dell'osservazione.

V.

Systema cosmico.

La natura più generale è senza dubbio la celeste, ma questa non è quella propriamente *helyoplanetaria*. Vuolsi considerare anzitutto una natura celeste assai più generale, vale a dire, quella nella quale il mondo helyoplanetario è compreso. Questa natura generalissima considerata nella sua generalità (prescindendo dal tempo e dallo spazio e dalla materia del corpo, che per noi rimangono materie indeterminate) si distingue in tre momenti capitali, vale a dire:

1) Quello delle *nebulose;*

2) Quello delle *stelle* propriamente dette;

3) Quello delle *comete*.

Relativamente alle *nebulose* noi conosciamo le peripherie visibili delle loro aggregazioni (quasi sempre cognite, o supposte stellari), noi conosciamo, dico, le loro peripherie curvilinee. Le nebulose state ridotte in ammassi stellari non forniscono però nessun positivo documento della loro cinematica, così della generale a loro relativa, come di quella relativa alle stelle contenute. Il solo documento importante sotto questo rapporto è la curvilinearità analoga a quella della così detta cinematica gravità.

Il secondo momento, ossia quello delle *stelle*, una volta supposte fisse, differisce dal primo, perocchè appartiene alla grande *elipsoide*, nella quale versa il nostro systema helyoplanetario. Le nebulose propriamente dette si trovano in un fondo telescopico, ma assai separato e lontano dalla suddetta elipsoide. Inoltre il nostro cielo siderale si distingue dal cielo nebuloso, perocchè in quello non si può discernere movimento veruno, ma in questo si osservano movimenti stellari colla loro orientazione e colla loro relativa velocità. Inoltre in questo systema si conoscono stelle binarie, stelle di vario colore, stelle che scomparvero per sempre, altre che apparvero la prima volta, altre che appajono e scompajono periodicamente (tutte queste cose sono dovute probabilmente a un'interposizione dei corpi celesti più o meno duratura).

Il terzo momento, che veramente costituisce un legame fra il cielo siderale ed il nostro systema helyoplanetario, è formato dalle comete. Le comete conosciute sono corpi estremamente diaphani, con un nucleo capitolare oscillante, e con orbite sommamente eccentriche. Si conoscono comete che appartengono al nostro systema helyoplanetario e che si possono ridurre in orbite elittiche, ed altre che non vi appartengono e lo toccano solo fuggitivamente nelle loro orbite enormi e sembrano piuttosto descrivere orbite hyperboliche, cosicchè peregrinano dall'uno all'altro systema. La definizione di questi corpi riesce assai problematica, perocchè taluni si vedono assai raramente e rimangono assenti qualche secolo, ed inoltre la loro molta trasfigurazione impedisce di riconoscerli. Nel systema siderale, ossia nell'elipsoide della quale abbiamo fatto menzione, occorre avvertire una capitale differenza dal cielo nebuloso propriamente detto, perocchè il contorno e la grandezza di questa è stato definito come una grande elipsoide, o arcipelago dello spazio in che il nostro systema occupa un posto definito; ma il contorno di quello non è stato menomamente definito, e rimane perfettamente nella sua originale indeterminazione.

VI.

Systema helyoplanetario.

Nel secondo periodo abbiamo il systema *helyoplanetario* propriamente detto; esso non solo è il più conosciuto di tutta l'astronomia, ma si può dire che tutte le cognizioni veramente positive possedute da quella sono limitate entro questo systema.

Le nozioni del cielo siderale e del nebuloso sono puramente presentazioni alla semplice veduta, e le cognizioni degli astronomi differiscono sotto questo rapporto da quelle del volgo semplicemente perchè eglino, più che il volgo, fabbricano supposizioni e guardano colle lenti telescopiche piuttosto che coll'occhio nudo. La sola loro scienza qualche poco significante e che invero suppone esatte pazienti osservazioni, e calcolo mathematico, è la

trajettoria delle comete così delle *cosmiche*. Sotto questo riguardo però i loro risultati sono non di rado piuttosto equivoci e si risolvono in mere supposizioni, delle quali la più frequente, che problematizza l'argomento, è quella circa l'identità della figura come tale assai radicalmente trasfigurata. Tutte queste cose nel systema helyoplanetario diventano cognizioni empirico-mathematiche assai positive, e si può dire che la geometria e la cinematica non vi sono punto problematiche.

In esso systema, come nel precedente, occorre distinguere tre momenti:

1) Il Sole;

2) Il pianeta;

3) Il satellite.

Il Sole si distingue essenzialmente da un globo siderale, perchè possiede una rotazione definibile dall'osservazione (l'osservazione delle macchie è un documento empirico, per il quale si crede poter affermare che il Sole ruoti sul proprio asse in venticinque giorni); inoltre perchè possiede un'enorme atmosphera creduta ignea e luminosa con un nucleo opaco; infine perchè la sua massa si crede determinata, e tuttochè non lo fosse, pure è verosimile la supposizione d'una massa enorme almeno relativamente a quella, parimenti supposta, dei pianeti. Il suo volume è assai più determinato, e più oltre potremo dire perchè la determinazione delle masse, universalmente creduta esatta dagli astronomi, sia equivoca. La sua piccola orbita circa il proprio centro *(orbita elittica)* pare più definita, e l'azione capitale da lui esercita sopra tutti i pianeti che gli girano intorno la è cosa indubitata.

Il secondo momento di questo periodo è il *pianeta*. Il Sole funziona come un corpo luminoso, ed il pianeta come corpo illuminato. È però evidente che questa luminosità si realizza nel processo del pianeta e del Sole. Il pianeta descrive intorno al Sole una figura definita (l'*elissi*) ed un'orbita definita secondo leggi mathematiche (le *kepleriane*). I quadrati di queste orbite hanno un rapporto definito coi grandi assi dell'elissi secondo esse leggi kepleriane, inoltre hanno tutti una distanza definita dal Sole che si determina colla regola di Bode. Questi corpi posseggono una

propria rotazione definita, ma di questa la riflessione finora non ha trovato verun rapporto necessario cogli altri movimenti planetari.

Dei pianeti si conoscono non solo le orbite, i piccoli e i grandi assi dell'elissi, e le rotazioni, ma anche i volumi, le inclinazioni sull'orbita, e l'eccentricità. Gli astronomi presumono di sapere esattamente anche le densità e le masse dei suddetti corpi, ma giova avvertire che queste masse sono dedotte dalle perturbazioni, le quali suppongono nel nostro systema un vuoto assoluto (che non solo è incompatibile colla verosimiglianza generale della natura, ma anche colla stessa osservazione); se non si ammette questo vuoto assoluto, necessita supporre che tutti i pianeti posseggono una densità identica affinchè si possano dalle perturbazioni derivare i rapporti delle masse. Queste due supposizioni, sendo per lo meno gratuite, debbono essere escluse dalle cognizioni positive dell'astronomia. Inoltre la stessa theoria newtoniana quando presume che la gravità sia applicabile a tutti i corpi celesti, dovrebbe necessariamente considerare non solo i centri dell'orbita, ma anche i tempi della rotazione. Tutti sanno, per es., che un secchio d'acqua roteandolo velocemente non si versa punto, ma si versa se è fatto circolare lentamente. Questo vuol dire, che una forte rotazione esercita una centrifuga più forte che una debole. Secondo la stessa theoria newtoniana, se la rotazione della Terra fosse diciassette volte maggiore, i corpi della sua periferia non solo peserebbero zero, ma sarebbero lanciati nello spazio; e volete che questa variazione di rotazione non modifichi menomamente le distanze degli altri corpi?

Il terzo momento di questo periodo è il *satellite*. Qui occorre per prima cosa avvertire, che i pianeti si distinguono in due zone secondo la loro distanza dal Sole, la *interiore* e l'*esteriore*. Quelli della zona interiore non posseggono satelliti, eccettuata la sola Terra che possiede la *Luna*. Quelli dell'esteriore ne posseggono generalmente di numerosi, come, per es., *Giove* e *Saturno*.

Pare che la presenza dei satelliti appartenga a una definita età del corpo centrale, (così la Terra sarebbe il pianeta più giovane della zona interiore); e che i corpi celesti invecchino proporzionalmente al loro volume, (così il Sole, sebbene nucleato nel

cielo assai prima di tutti i pianeti e satelliti, conserva tuttavia un'età relativamente giovanile, essendo ancora nell'epoca di luminosità e d'ignizione).

La Luna, tuttochè divorziata dalla Terra dopo che questa si divorziò dal Sole, sarebbe relativamente assai vecchia, perchè non possederebbe più nè *atmosphera*, nè *acqua*, le quali materie si sarebbero solidificate. Si dice che non possieda atmosphera; questo può essere o non essere; all'osservazione risulta solamente che non ne possiede, che rifletta la luce.

Le nozioni positive circa i satelliti versano semplicemente sopra il nostro satellite, perchè le cognizioni circa gli altri sono minori di quelle intorno ai pianeti. Del nostro satellite noi conosciamo esattamente la configurazione del suo hemisphero (a noi non è dato vedere se non un solo hemisphero, perocchè la sua orbita e la sua rotazione si fanno in tempi uguali) per es. i *piani*, le *valli*, i *monti*, la forma ed il colore di queste cose. Newton speculando sull'orbita lunare ha arguito la sua gravità generale identica a quella legge che fa cadere i gravi sulla Terra, legge già previamente determinata da Galileo. Speculando più oltre fu condotto dal calcolo a conchiudere che le leggi kepleriane si spiegano egregiamente colla supposizione d'una forza centrale; che, se la gravità si supponga una forza centrale, i corpi non possono esercire fra loro azioni dynamico-cinematiche se non per una delle tre sezioni coniche, *elissi*, *hyperbole* e *parabola*, secondo le varie condizioni di essi corpi. Queste supposizioni di forze centrali spiegano benissimo le leggi kepleriane, ma con esse supposizioni non si sarebbe potuto scoprire che tutti i pianeti descrivono intorno al Sole orbite elittiche e non altro. Prescindendo da quelle circa la sua configurazione superficiale, le altre cognizioni sul nostro satellite sono estensibili al pianeta.

VII.

Systema Urano-geologico.

Il systema *urano-geologico* costituisce il terzo periodo della natura celeste, ossia quello per il quale la nostra Terra è in rapporto diretto col cielo, e come tale è considerata *pianeta*. Questo systema si divide in tre momenti:

1) L'azione mechanica esercita direttamente dai corpi celesti sulla materia terrestre;

2) La materia *aerolitica*, per la quale il cielo si mette in rapporto diretto colla Terra, ossia identifica la propria materia a quella della Terra;

3) La materia propriamente *oryctognostica*, che rivela una storia celeste in una storia terrestre positivamente riduttibile all'osservazione.

Nelle relazioni dirette del cielo colla Terra dobbiamo avvertire il rapporto mechanico, per il quale la cinematica celeste diventa positivamente una dynamica, vale a dire, l'alterna oscillazione del mare sotto la pressione o attrazione così detta helyolunare, ma che veramente è helyolunare planetaria. L'orientazione polare del pianeta, per la quale conserva nella sua orbita una definita posizione, ossia un proprio asse polare, qui è più positivamente definita con un corpo veramente sensibile e terrestre; vale a dire, l'orientazione del ferro magnetico al polo magnetico. Analoga all'oscillazione del mare è la quotidiana atmospherica, quando si faccia astrazione dall'azione thermometrica del Sole.

Il rapporto aerolitico del cielo colla Terra è assai più concreto, perocchè qui non si tratta più d'una mera cinematica, nè d'una dynamica, ma piuttosto d'una materia celeste (o almeno supposta come tale) arrivata sulla superficie terrestre, perfettamente tangibile ed analoga a quella della natura terrestre. Il ferro aerolitico non è perfettamente identico al terrestre, ma le varie materie colle quali è frammisto non sono punto estranee a codesta natura; la loro combinazione è in parte estranea, ma esse non lo sono in verun modo. Se si potesse positivamente consta-

tare che le cadute aerolitiche appartengono all'ordine astronomico, piuttosto che meteorico, si dovrebbe necessariamente conchiudere che nel cielo, o per lo meno, in certi corpi celesti esistono materie identiche alle terrestri. La presunta analysi chimica secondo lo spettro non può seriamente considerarsi rivelare una vera materia celeste, ma semplicemente una terrestre, perocchè esso spettro si rivela attraverso la natura della nostra atmosphera.

Il terzo momento di questo periodo realmente non è uranogeologico se non indirettamente, ma questo rapporto indiretto si arguisce dall'azione continua del cielo colle metamorphiche phasi della Terra. Inoltre quando noi diciamo che i vari corpi celesti non esprimono una varia natura, ma semplicemente una varia età delle loro individuazioni, noi palesiamo una semplice hypotesi, e la sarebbe meramente gratuita se più positivamente non fosse provata dall' osservazione terrestre. Questa primieramente c'insegna che la Terra è stata prima assai più stochiologica che presentemente, vale a dire constava di fuoco, d'acqua e di aria, epperciò era un corpo celeste ben altro da quello che attualmente chiamiamo pianeta. Inoltre ci prova che la Terra visse una lunga età deserta di vita vegeto-animale, anzichè la si arricchisse della medesima. Così le varie phasi dei corpi celesti (a noi presenti come varie nature dei medesimi) sono semplicemente una varia phase della loro età, e realmente nelle varie loro nature abbiamo un solo corpo nelle varie età; e sembra probabile che noi conosciamo di questa lunga metamorphosi i termini estremi, ossia il principio della nebulosa e l'esito finale dell'aerolito, che risulterebbe dal frantumo di un'individuazione celeste. La materia aerolitica sarebbe ricondotta alla sua unità organica dell'individuazione mediante la precipitazione, da se stessa risoluta, in un altro corpo perfettamente organizzato.

L' osservazione oryctognostica c' insegna non solo le varie phasi dei corpi celesti come varie età di un corpo che si nuclea progressivamente, perocchè esse appartenenti alla vita celeste del corpo, si possono indurre hypotheticamente dalle considerazioni sul corpo terrestre, ma risulta assai più positivamente che la Terra visse prima una vita meramente stochiologica, cioè aeriforme e

liquida, poscia si concretò in una natura minerale, e finalmente produsse l'organica vegeto-animale. Non si può affermare che l'organica vegetabile precedesse l'animale o viceversa, ma sembra più probabile che quest'ultima precedesse ogni cosa, perocchè il mare deve essere stato la culla della vita, ed è pressochè positivo che la Terra vivesse una vita oceanica. Assai più certo risulta all'osservazione che i minerali più semplici precedettero i più complessi e gli organismi più semplici della vita tanto vegetabile come animale precedettero i più complessi, e che la Terra visse molto tempo popolata di animali prima della creazione dell'uomo.

VIII.

Organismo terrestre.

Stabilito che sia il rapporto essenziale del globo terrestre coi vari corpi del system a helyoplanetario, ossia coll'ordine celeste in cui versa, passeremo a considerare l'organismo della Terra in sè stessa. Anzitutto vuolsi avvertire che è sommamente aberrata l'opinione di certi naturalisti, che la considerano come un semplice aggregato macchinale; essa è un vero organismo vivente; non vivente una vita vegeto-animale, ma semplicemente una vita geologica; questa vita risulta anche dalla riflessione empirico-induttiva, e non si potrebbe negare senza contrariare i più cardinali documenti empirici di essa riflessione.

Quando, per es., i naturalisti presumono di calcolare quanto tempo sia occorso alla Terra per arrivare a un raffreddamento, che permettesse la vita organica vegeto-animale, e quanto tempo occorrerà per raffreddarsi definitivamente, considerando semplicemente il globo terrestre come una palla di ferro, e fatta astrazione da qualsivoglia processo vitale, cadono veramente in tali puerilità da promuovere le risa. Se si voglia un semplice esercizio mathematico abbondano i themi che si possono all'uopo scegliere. Noi dobbiamo considerare la Terra come un organismo vivente, e più propriamente considerarla anzitutto come una sen-

sibile realizzazione della vita physica, che nei corpi celesti si poteva imaginare hypotheticamente. Si parla spesso d'una luce, di un calore, ecc. di detti corpi, ma queste supposizioni sono puramente imaginarie, perocchè la luce che noi vediamo ed il calore che noi sentiamo non appartengono ai corpi celesti come tali, e nemmeno alla Terra come tale, ma semplicemente al processo della Terra coi vari corpi celesti. Nel cielo una geometria ed una cinematica si rivelano realmente; tutto il resto è supposizione celeste. Si potrebbe opporre che questa geometria e cinematica celeste sono possibili solamente in quanto si sia stabilito l'ottica che le rivela. Debbo avvertire che noi consideriamo i corpi celesti giusta l'ottica terrestre, e così trattiamo il raggio come rettilineo, ovvero con un definito coefficiente di rifrazione, perocchè altrimenti ogni scibilità del cielo sarebbe impossibile. Lo stesso coefficiente di rifrazione nella nostra atmosphera è assai equivoco, perocchè non si può determinare positivamente nemmeno l'altezza di essa atmosphera.

Una dynamica, che nel cielo è una mera hypothesi, diventa una realtà positiva sopra la Terra, e la physica che si attribuisce a certi corpi celesti può assai più positivamente attribuirsi al processo di essi corpi celesti colla Terra. Qui anzitutto vuolsi avvertire che il centro mechanico della Terra è ben altro dal suo centro physico. Quello è posto sulla metà del suo asse, questo sulla sua superficie terraquea. La natura meteorica e la natura oryctognostica sono due termini estremi del processo, che nel loro incontro costituiscono il processo physico della superficie terraquea. Nell'ordine meteorico abbiamo una physica limitata alla luce, al suono, all'acqua, ed a qualche corpo ephemero, come, per es., la *neve* e la *gragnuola;* nell'ordine oryctognostico, oltre le categorie del suono, della luce, del fuoco e dell'acqua, abbiamo concrete materie candescenti, che raffreddandosi posseggono varie definite forme proprie. Questi due ordini correagendo fra loro costituiscono la physica terrestre, che perciò si dice determinata dall'aria e dal suono.

Questa physica è ricchissima di tutte le categorie a noi conosciute sotto questo nome, ma il processo capitale di essa è quello

della terra solida colle acque, principalmente coll'oceano. L'aria, l'acqua e la terra, generalmente parlando, ossia la parte solida del nostro globo, costituiscono quegli elementi che dagli antichi philosophi furono conosciuti come tali. Gli hodierni naturalisti risero sconsideratamente di questi elementi, perocchè li confusero cogli elementi chimici, ma i philosophi antichi li posero come elementi assai più generali, rispondendo a quella materia che oggidì si chiamerebbe *solida*, *liquida* ed *aeriforme*, ossia ai tre stati typici della materia stessa. Gli antichi conobbero chiaramente che il fuoco è il processo generale per cui i suddetti elementi vanno l'uno nell'altro.

IX.

Storia della vita geognostica.

Considerate così generalmente le rudimentali categorie anatomiche dell'organismo terrestre, dobbiamo più precisamente caratterizzare le varie phasi per le quali detto organismo si sviluppò fino all'epoca presente.

La sua prima vita fu una successione di phasi meramente celesti, che qui noi non dobbiamo caratterizzare come costitutive del nostro globo. Elleno sono le phasi di *nebulosa*, di *cometa*, di *stella* e di *sole*, che realmente non appartengono al pianeta che habitiamo. Noi dobbiamo considerare il nostro globo come un pianeta, ossia un corpo diviso dal Sole, e da questo illuminato e scaldato. Supponendo che i pianeti tutti si siano divorziati dall'atmosphera solare spieghiamo positivamente il movimento del systema helyoplanetario. Perciò Newton supponeva che la forza tangenziale dei pianeti originasse da un urto primitivo che li lanciasse nello spazio; da quell'urto principia la sua celebre theoria della gravità.

Supponendo, dico, che il nostro pianeta, come tutti gli altri, originasse dall'atmosphera solare, il suo primo stato deve supporsi aeriforme e candescente; raffreddandosi progressivamente si trasformò in vapore, e finalmente si liquefece in acqua. È questo

lo stato primitivo dei pianeti secondo la detta supposizione. Così primieramente il pianeta fu semplicemente fuoco inviluppato dall'aria e dall'acqua; questa liquidità primitiva spiega la forma globolare di tutti i corpi celesti. Questa vita primitiva la chiamano vita stochiologica, ossia elementare, perocchè la Terra nacque dal processo dell'aria e dell'acqua mediante il progressivo svolgimento del loro comune fattore, *il fuoco.* Qui dobbiamo avvertire che le sole materie terrestri sono le stochiologiche, ossia le quattro materie conosciute dagli antichi come elementari; delle materie prototypiche, conosciute sotto il nome di elementi chimici, altre non esistono naturalmente, ma sono semplici materie artificiali (come, per es., l'*ossygeno*, l'*azoto* e l'*hydrogeno*, etc.); non esistono naturalmente nella loro semplicità, ma piuttosto combinate o, per lo meno, mescolate con altro elemento; perciò non si possono conservare nella libera natura, colla quale si combinano o si mescolano immediatamente. Altre poi (come, per es., certi metalli che si trovano allo stato nativo) debbono considerarsi come una fattura progressiva della vita geognostica; ed altre infine, che evidentemente costituiscono un passaggio alla vita organica, e si trovano diffuse nell'organismo (come, per es., il *carbonio*), devono considerarsi materie assai recenti, e più propriamente quelle che precedettero la vita vegeto-animale e furono preparazione della stessa. Così le varie materie del nostro globo, conosciute sotto il nome di *elementi chimici*, appartengono a varie epoche della sua vita e sono più propriamente le creazioni archetypiche di essa vita; esse sono le materie organiche dell'organismo terrestre.

X.

Genesi caratteristica delle materie sul nostro globo.

Anzitutto debbo avvertire che chiamo *materia semplice* quella che sia irreduttibile in altre materie più semplici, ma non in più semplici fattori, che però non possono esistere naturalmente; per esempio chiamo *semplice* l'acqua, perocchè non intendo quella

determinata, che contiene l'hydrogeno e l'ossygeno (fattura posteriore), ma semplicemente il corpo liquido, ossia l'acqua chimicamente indeterminata; chiamo *semplice* l'aria, perocchè la lascio parimenti indeterminata e la suppongo semplice corpo gazoso.

Chiamo *complesse* quelle materie, che si suppongono realmente determinate, e costituiscono il secondo periodo della vita terrestre, ossia la vita minerale propriamente detta. Questi corpi, tuttochè alcuni siano chimicamente semplici, ossia irreduttibili in altre materie più semplici, si debbono supporre composti, poichè risultano contenere come propri fattori le materie stochiologiche. Così, per es., il metallo nativo è supposto generalmente semplice, ma realmente nella sua sonorità contiene l'elasticità, la quale nella sua semplicità è propriamente l'aria e nella sua solidità contiene la terra (la terra in generale, la quale sola ha una forma propria, granulare o crystallina).

Nel terzo stadio suppongo le *materie di transizione* alla vita vegeto-animale, epperciò quelle che contengono l'elementarità stochiologica, la minerale, e la propria, per la quale cospirano verso detta vita. Alcune di queste materie sono chimicamente semplici, come, per es., il *carbonio*, il *phosphoro*, lo *zolpho*, ma realmente sono *ternarie*. Questa loro proprietà ternaria risulta nei vari stati allotropici, in che possono manifestarsi. Così, per es., il *carbonio* esiste come *carbone*, come *graphite*, come *diamante*, tre materie diversissime che non sono physicamente, ma solo chimicamente, identiche: il *phosphoro* esiste come *phosphoro rosso*, o *phosphoro comune*, o finalmente come *phosphoro indeterminato*, unità dell'uno o dell'altro allotropico momento. Così lo *zolpho* a una certa temperatura ha certe physiche proprietà, ma a una temperatura più elevata ne ha certe altre, ed infine può essere l'unità di questi due stati.

Prescindendo da queste variazioni così dette allotropiche, i suddetti corpi si suppongono tutti poter esistere, con una temperatura sufficiente, nei tre stati stochiologici (aria, acqua e terra), e di più contenere proprietà specifiche, per le quali sono corpi propriamente speciali, oltre ad alcune proprietà così dette *pyriche*, per le quali aspirano a una vita vegeto-animale.

La è questa la classificazione razionale delle materie semplici e complesse, non quella chimica artificiale, che può molto giovare alla technica, ma assai poco alla nozione della natura. Razionalmente si deve dire che i naturalisti isolando per es. l'*ossygeno*, l'*hydrogeno* e altre materie, che non possono esistere se non artificialmente, creano nuove materie artificiali, ma veruna naturale. Avranno create materie naturali quando avranno trovato il modo di fare che una qualche nuova materia possa esistere nel systema naturale, ma fin hora queste loro materie artificiali non vi possono esistere. Si eccettuano per es. certi metalli che pajono poter esistere naturalmente e si trovano sempre nella natura più o meno ossydati. Questi metalli nell'aria libera subiscono una qualche ossydazione, la quale non è percettibile dall'osservazione diretta, ma la si verifica più o meno col microscopio.

Questa classificazione trituma di materia in:

1) stochiologiche;

2) minerali;

3) preparatorie della vita vegeto-animale,

è razionale, perchè le materie stochiologiche comprendono i tre stati physici della materia generale (*aria*, *acqua* e *terra*); le minerali posseggono proprietà, per le quali sono specifiche materie, vale a dire, caratterizzano un'epoca più o meno remota dalla stochiologica; le materie preparatorie della vita così detta organica oltre le suddette proprietà physiche (*stochiologiche* e *minerali*), contengono qualche propria qualità che le caratterizza quali preparatorie della vita organica.

XI.

Processo stochiologico della Terra.

La vita della Terra come propria e indipendente dal Sole, dal quale si è divorziata, è una vita stochiologica. Questa separazione non la si deve interpretare come un semplice risultato mechanico della centrifuga, ma propriamente come un parto del Sole analogo a quello di certi animali rudimentali detti *scissi-*

pari. Essa consta semplicemente di fuoco, di aria e di vapore, e somiglia caratteristicamente a quella rudimentalissima di tutti i viventi, i quali principiano la loro vita con una materia non ancora solidificata. Quest'aria, vapore e fuoco dell'esordio vitale stochiologico non sono certo un fuoco coi fattori determinati della combustione, nè un'aria coi fattori determinati della sua mescolanza, nè un vapore determinato con fattori della propria mistura, soluzione o neutralizzazione; ma sono puramente generali e indeterminati e non contengono ancora i fattori definiti della vita posteriore.

I naturalisti e generalmente la riflessione non costumano quest'espressione generale della materia indeterminata; ma giova avvertire che tali espressioni appartengono veramente alla riflessione intellettuale. Quando io dico per es. che *un Tizio è ammalato*, sono capito da ogni persona senza specificare veruna malattia; pensano seco stessi ch'egli sarà ammalato di qualche malattia. Così generalmente in ogni cosa non necessita l'enunciato speciale della medesima.

Noi dobbiamo lasciare nello stato indeterminato le materie stochiologiche, perocchè sappiamo ch'elleno non potevano appartenere a veruna delle nostre materie conosciute; saremmo puerili, se somigliassimo a quei poveri selvaggi, i quali non possono enunciare una pianta se non specificandola per es. in una quercia, in un platano, in un pioppo e così via.

Il processo stochiologico è un processo di tre materie elementari nella comune funzione del fuoco. Questo fuoco è tuttavia assai energico come reliquia recente dell'atmosphera solare, e le tre materie suddette possono supporsi commiste in un amalgama globolare e perfettamente sciolte nel calore; il globo a sua volta si può supporre consistente per una forza di cohesione, non per una mechanica gravitazione, ma piuttosto per una esordiente vita propria. Esso non possedeva veruna crosta solida, neppure veruna distinzione delle tre materie elementari, ma fermentava in una chaottica mistione, così che la sua peripheria era una progressiva trasparenza verso la luce solare.

Quando noi diciamo *aria, acqua* e *terra*, non intendiamo

certo veruna delle materie definite con questo nome, ma semplicemente una materia indeterminata virtuale di evaporare, liquefarsi e solidificarsi sotto l'azione metamorphizzante del fuoco. Questa virtualità è comune alle tre materie, ma, sendo diversa, caratterizza uno stadio diverso della qualità materiale. Generalmente si può dire che le materie specifiche sono specifiche funzioni del fuoco, ed i tre stati rudimentali della materia non sono altro che tre funzioni specifiche del fuoco. Le materie definite che noi conosciamo sotto questi nomi (*aria, acqua* e *terra*) appartengono ad una vita molto ulteriore del pianeta, e si può dire generalmente che esso trasformò le sue materie in ogni phase della sua vita. Così per es. durante il suo processo mineralogico non creò semplicemente le specifiche materie mineralogiche, ma anche trasformò le elementari o stochiologiche. Così l'aria e l'acqua di quel secondo periodo fu ben altra cosa dall'aria e dall'acqua del primo periodo. Questo avviene necessariamente, perocchè la genesi non è mai una cosa che succeda a un'altra, ma una cosa che si distingue in due diverse, o due cose che si identificano in una diversa dalla loro; così per es. dall'ossygeno e dall'hydrogeno abbiamo l'acqua, che non rassomiglia punto nè all'uno nè all'altro, ovvero dall'acqua abbiamo hydrogeno e ossygeno che non le rassomigliano punto, nè si rassomigliano fra loro. I geologi quando suppongono che le varie superfici nel nostro globo si sovrapposero l'una all'altra, non avvertono che esse sono radicalmente trasformate anche per il semplice rapporto con una materia nuova; inoltre sono il risultato di reciproche modificazioni, epperciò non possono essere esistite semplicemente, come risultano alla nostra osservazione. Perciò i geologi quando ebbero sufficientemente controverso, per es. se l'acqua ed il fuoco siano operai della faccia terrestre, furono condotti a inventare una qualche nuova espressione più generale, per es. quella delle *roccie metamorphiche*.

XII.

Processo mineralogico della Terra.

È questo un secondo periodo della vita del nostro globo che si può supporre risultante dal progressivo raffreddamento della sua vita infantile, ossia stochiologica. In questo periodo si deve supporre che le tre materie stochiologiche (aria, acqua e terra) si siano delimitate, e vi sia così una materia esattamente aeriforme, un'altra liquida e un'altra solida, tuttochè esse non rappresentino ancora veruna materia analoga alle nostre. Si può supporre che l'aria e l'acqua si distinguano semplicemente perchè quella assume la forma generale del globo, ossia la forma più o meno spherica accennando caratteristicamente alla centralità ed alla peripheria, questa assume le forme speciali delle materie, alle quali aderisce; quindi non posseggono veruna forma propria. La Terra finalmente è qui caratterizzata da una semplice forma propria, non importa quale in hypothesi, purchè la si supponga derivante dalla propria cohesione. Questa materia solida contiene una qualche elasticità, ossia l'aria, perocchè dall'urto provoca il suono; contiene inoltre l'acqua, perocchè aderisce a se stessa, ossia è cohesione; e perciò deve supporsi essenzialmente complessa (possiede cioè le varie proprietà definite di se stessa) colla stochiologia.

XIII.

Creazione delle varie materie specifiche.

Sotto questo nome comprendiamo generalmente le varie materie solide che costituirono l'organismo del nostro globo. Esse differiscono senza dubbio da quelle che esistono presentemente, ma tuttochè non si possano supporre identiche, pure sono state loro analoghe. Così i vari minerali, che hora formano varie specifiche materie definite, si possono distinguere meramente in tre classi, che costituiscono come l'archetypico distintivo della loro materialità.

La materia più determinata, che si suppone aver composto il nucleo del nostro globo, è senza dubbio la *metallicità;* dico *metallicità* per distinguerla chiaramente da ogni specifico metallo a noi conosciuto. Questa metallicità è probabilmente ancora assai abbondevole nell'interno del nostro globo (come prova il di lui peso specifico, che è piuttosto maggiore della media delle materie conosciute sulla superficie terracquea); e di più questo carattere primitivo della materia terrestre è anche provato dalla sua molta semplicità chimica, dalla sua forma interna poco variata, per esempio *granulare*, ed inoltre dal suo considerevole peso specifico, che caratterizza un grado assai lontano da quello che noi propriamente chiamiamo *fuoco*. La suddetta materia si suppone essere stata incandescente deposito del fuoco, epperciò ben altra da quella che i geologi distinguono in *sedimento acqueo* (stratificata o crystallizzata dal fuoco). Qui la si può caratterizzare come un semplice sedimento del fuoco, ossia come la più semplice creazione solida del medesimo.

Il secondo momento di questa specificazione sta in quella materia che non solo contiene una forma propria, ma una forma variata e geometricamente definita; è questa la *crystallicità*, che differisce caratteristicamente dalla metallicità, perocchè questa contiene una semplice forma granulare delle proprie molecole cohesive fra loro, quella una forma geometrica di polyedri definiti. Così i metalli si definiscono per certe loro proprietà estranee alla loro forma intrinseca, ma i crystalli si definiscono colla loro forma specifica ed interiore. I crystalli si devono considerare come una progressiva distinzione del metallo in diverse materie, ovvero come una progressiva identificazione di vari metalli: conservano tuttavia varie traccie della loro origine, perocchè sono frequentemente mescolati coi metalli stessi; inoltre alcuni conservano pure molte proprietà della metallicità originaria, come per es. la *durezza*, la *sonorità* ed anche l'*ossydazione* (per la quale assumono un vario colore) delle pietre dure, le quali sono il più semplice crystallo, (il diamante è un typico crystallo).

Queste varie materie denominate *minerali* costituirono il vero organismo del nostro pianeta prima che si svolgesse in quelle

preparatorie della vita organica; esse si devono considerare nella loro typica essenzialità assai più antiche di quelle che prepararono la vita organica, come per es. il *carbonio*, il *phosphoro* e lo *zolpho*.

Queste ultime si possono chiamare *pyriche*, perocchè sono generalmente combustibili, e facilmente infiammabili. La loro facile alterabilità sotto l'azione del fuoco si può dire il loro caratteristico; così per es. il *carbonio*, lo *zolpho* ed il *phosphoro* sono eminentemente infiammabili e questa infiammabilità accenna in certo modo alla corruttibilità della materia organica propriamente detta. Cosicchè si può affermare che le materie stochiologiche sono poco alterabili dal fuoco, le pietre minerali lo sono maggiormente, ma più di tutte lo sono le preparatorie della vita organica. So benissimo che molte materie prettamente minerali, e non stochiologiche in verun modo, sono molto meno alterabili dal fuoco che non qualsivoglia *metallicità;* (così per es. l'argilla vuole una temperatura assai più elevata per essere alterata); ma la metallicità con un progressivo raffreddamento ritorna facilmente allo stato primitivo, e generalmente non subisce altra alterazione dell'ossydazione, che non ne cancella i caratteri essenziali; i minerali invece propriamente detti, ossia le pietre, quando siano stati volatilizzati da un calorico sufficiente, vi ritornano assai più difficilmente.

Generalmente si può dire che il fuoco nella materia è tanto più esplicito e tanto più vicino a prorompere, quanto minore sia la sua distanza dalla vita organica; perciò le materie più prossime all'organica, e sopratutto le più intimamente organizzate, sono assai più corruttibili, e la corruttibilità poi è il caratteristico più essenziale della materia organica. I physici parlano di un calorico latente, d'un calorico specifico come di qualcosa che harmonizzi pienamente coi documenti dell'osservazione. Veramente l'osservazione non insegna altro che per alterare più o meno una data materia necessita una varia misura del fattore calorico; ma questa loro asserzione, che può sembrare un semplice prodotto dell'imaginazione, concorda pienamente coll'idea positiva che le varie specifiche materie sono varie specifiche funzioni del fuoco. Perciò queste varie funzioni si manifestano ai physici come le così dette varie capacità del calorico.

XIV.

Protobiologia

I naturalisti vanno dall'ordine geologico direttamente all'ordine *vegeto-animale*, e non parlano menomamente d'una vita generale, che è per così dire il fondamento di quell'ordine, e neppure avvertono il caratteristico essenziale della vita tanto geologica quanto organica, che è quello d'una forza che circola nell'organismo, e ne trasforma continuamente le materie. Così precisamente la vita del pensiero è un perenne svolgersi dell'*uno* nell'altro pensiero. Quindi è che allorquando gli stessi geologi, speculando sull'antichità del globo, imaginano che possedesse anticamente certe materie oggi chimicamente definite, parlano non solo di cose incompatibili colla natura generale, ma anche incompatibili con quella speciale d'ogni organismo vivente. Se noi troviamo nel feto materie pressochè identiche a quelle dell'uomo adulto, questo vuol dire che il feto si alimenta di un sangue già elaborato dall'adulto; se si dovesse osservare l'humanità di sei mila anni decorsi si troverebbe una qualche differenza non solo nell'organismo, ma anche nelle materie che lo costituiscono.

Questo fatto generale non può essere direttamente manifesto all'osservazione, perocchè questa versa in tempuscoli relativamente insignificanti. Quando si parla di trasformazione delle materie s'intende parlare di specie, non di soggetti; e l'osservazione non può stendersi sufficientemente nel tempo per avvertire la naturale alterazione delle specie. La paleontologia realmente insegna che certe specie vegetabili e animali si sono spente, altre sono venute all'esistenza, altre si sono notevolmente modificate; ma tali fatti si suppongono come avvenimenti propri d'una certa antichità geologica, piuttosto che l'andamento normale della natura.

Lasciamo queste cose e basti avvertire come principio generale, che le varie specifiche materie appartengono a un qualche definito periodo naturale d'un vivente, e propriamente parlando sono creazioni della sua vita speciale, vale a dire, tutte le materie

sono, nell'ampio significato della parola, la reliquia di un qualche organismo vivente. Ho parlato di ciò in questo luogo semplicemente per chiarire l'esistenza di quella vita generale che può chiamarsi il fondamento della vegetabile e dell'animale. L'acqua, l'aria e la terra sono pregne di una materia più o meno viscida, più o meno cellulata, o per lo meno, non equivocamente cospirativa verso la cellularità, come per es., affettando anelli, e spirali, e cavità semicellulari. Queste materie qualche volta affettano una vera cellularità in globole gazose galleggiando nell'aria, nell'acqua o aderendo ai vari corpi della terra solida. L'acqua del mare sopratutto abbonda in certe epoche di questa materia viscida, che i naturalisti curano assai poco o caratterizzano col nome generale d'*infusorî;* la stessa è, propriamente parlando, una materia protobiologica, e gli *asphalti*, i *petrolii*, le *ambre*, e così via, fanno parte di questo rudimento vitale. Non si può dire che la suddetta materia sia una ephemera vitalità, od altre cose simili; perocchè essa vitalità, tuttochè sommamente metamorphica, è assai persistente e non presenta verun equivoco di generazione spontanea, perocchè non ancora appartiene categoricamente alla vegetabilità od all'animalità. Molte specie invero, che dai naturalisti furono classificate fra gli animali e fra i vegetabili, o sono tuttavia controverse, perocchè in un'epoca della vita sembrano accennare all'animalità colla loro contrazione e semozione, in altre epoche alla vegetabilità colla loro immobilità e fissazione nel suolo, queste specie, dico, appartengono a una vita ancora troppo generale per essere chiamate vegetabili o animali. La phosphorescenza dei mari intertropicali appartiene a questa vita rudimentale.

Generalmente si può dire che nella natura esistono molte individuazioni, le quali appartengono decisamente ad una vita organica (perocchè ne posseggono il caratteristico essenziale, la corruttibilità), ma non si sono distinte in veruna specie, e posseggono una mera individuazione vivente, per la quale non si possono classificare tra le specie animali o vegetabili. Così è, primo esistette l'individuo, che poscia si moltiplicò in una specie: e di questa primitiva origine conservano traccia tuttavia le molte

trasformazioni degli infusori. Queste trasformazioni sono veramente typiche, epperciò si possono ridurre a qualche specie, ma sono oltremodo ephemere, e succedono rapidamente in un tempo molto breve; d'altronde manifestano l'individualità spesse volte molto più che la specie. Le funzioni fondamentali della specie distinta dall'individuo non si sono pur anco delimitate: così, per es., la *nutrizione* (che qui si attua senza veruna esplicita determinazione, ma piuttosto equivocamente) la nutrizione, dico, non si distingue dalla *riproduzione;* pare essere in ambedue i casi un semplice assorbimento ed una semplice escrezione; questa escrezione si organizza animalmente, ma in un organismo assai diverso dal secretore. Così pure le loro qualità accennano alla vegetabilità ed all'animalità, ma non si possono chiamare definitivamente nè vegetabili, nè animali. Molti di questi viventi si muovono in un'epoca della loro vita e si fissano in un'altra; così secondo questa qualità sembrerebbero vegetabili, ma secondo quella animali. La loro forma esteriore non di rado è indeterminata e si caratterizza meramente per la sua molta attività metamorphica.

Generalmente la prima corruzione delle materie specificamente vegetabili o animali si svolge metamorphicamente in quelle che noi chiamiamo *protobiologiche.* Il problema celebre della generazione spontanea è sommamente enigmatico, appunto perchè il suddetto momento biologico generalmente precede quello più determinato della pianta e dell'animale. I naturalisti distinguono la materia organica da quella dell'organismo vivente; questa appartiene, quella appartenne all'organismo vivente; però dobbiamo avvertire che la suddetta materia corruttibile non appartiene alla vita geologica. Senza dubbio la non si può classificare nè come pianta, nè come animale, ma la sua corruttibilità, per la quale è in processo di trasformazione organica, la fa materia protobiologica. Basta all'uopo avvertire i suoi modi di esistenza physica. La materia organica dei mammati estinti, prima è assolutamente flessibile, come lo fu durante la vita del mammato; poscia diventa rigida, ed in seguito ritorna alla sua flessibilità primitiva; in ultimo principia il suo processo di corruzione, durante il quale si popola d'innumerevoli animalcoli perenne-

mente metamorphici, che i naturalisti chiamano *infusorî*. Giova però avvertire che i suddetti presunti infusorî non sono veri animalcoli, perocchè la loro individuazione non accusa veruna specie. Durante tutto questo processo, prima della corruzione e nella corruzione, la suddetta materia è continuamente metamorphica, locchè vuol dire ch'essa è materia vivente. I naturalisti riconoscono una somma difficoltà nel trovare questa materia vivente, perocchè eglino hanno prestabilito che nel nostro systema non ve n'è all'infuori della vegetabile e dell'animale. La materia però che non sia determinata esplicitamente, nè come pianta, nè come animale, e non appartenga al globo, come le materie così dette inorganiche, la si deve classificare appartenente alla protobiologia.

XV.

Systema vegetabile.

Il systema vegetabile differisce essenzialmente dal geologico, perchè oltre la vita geologica, contiene una vita propria; od anche dall'ordine protobiologico, perchè non possiede solamente una vita propria, ma anche un organismo assai distinto dal geologico e dal protobiologico (*cellula*). Questo systema però è strettamente legato col geologico, e nei suoi elementi anatomici (*cellule*, *prosenchyma* o *parenchyma*) imita esattamente la forma planetaria (*spheroide*) e nel suo processo di formazione organica imita l'ambito dei corpi celesti (*anelli ellittici*, o *spirali*). Esso ricorda anche la linea retta dell'orientazione magnetica, epperciò si disse che la pianta è un ente polare di cui l'un polo, radicato nella terra, cerca l'acqua, e l'altro ventilando nell'aria cerca la luce. Questa polarità non si può attribuire esclusivamente alla pianta, ma piuttosto all'universa natura, perocchè non solo tutti i corpi celesti posseggono una definita orientazione ed un asse polare, ma l'istessa materia si dirige quasi sempre secondo un asse di coesione e di formazione. Così gli angoli estremi di un crystallo si distinguono come elettricità positiva ed elettricità ne-

gativa; nella pianta però questa polarità è assai più esplicita, perocchè essa cresce secondo la stessa polarità, cioè la parte radicale cresce verso l'acqua, e la parte aerea verso la luce.

Questa proprietà orientiva non è una semplice orientazione mechanica, ma veramente un'orientazione physica; perciò differisce essenzialmente dall'orientazione della gravità (centrifuga e centripeta). Giova avvertire però, che la pianta regola la suddetta orientazione colle esigenze della sua statica; così se la pianta sia dalla gravità, o d'altra forza, tirata inclinevolmente, reagisce colla propria forza vitale ingrossando le fibre fortemente distese, e per maggior copia dell'umor nutritivo affluente in tutta quella parte; ed anche le parti aeree tendono a gravitare verso la parte opposta all'inclinazione. Questa legge tanto naturale (perocchè una parte maggiormente esercitata si nutre e s'ingrossa maggiormente) fu spesse volte interpretata dai botanici come istintività mystica della pianta, e non si avvertì che le istintività della pianta sono tutte nelle semplici regole della physiologia.

La pianta si distingue dall'animale non solo perchè è fissa ed immobilizzata nel suolo, ma anche perchè possiede i suoi visceri più essenziali piuttosto esteriormente (corteccia), ed inoltre ha due processi di respirazione perfettamente inversi fra loro; respira nel giorno inversamente che nella notte; di più la sua specie e la sua individuazione spesse volte appaiono molto confuse, e così pure spesse volte il processo assimilativo si confonde col processo riproduttivo. Ma il caratteristico più essenziale della pianta è che, quantunque possieda spesse volte varie facoltà motive, non possiede mai la contrazione, vero caratteristico della animalità.

L'organizzazione esteriore della pianta harmonizza pienamente colle varie forme della sua motività (per es., *estensione*, *deflessione*, *ritrazione lineare* non mai *contrazione*, ossia rimpicciolimento di un volume globolare). L'animalità colla sua contrazione accenna chiaramente alla sua intimità, perciò vedremo più oltre che il processo organico dell'animale è una progressiva intrinsecazione de' suoi organici apparecchi. Si disse che la pianta si alimenta di materie inorganiche e le organizza. Ch'essa rior-

ganizzi la materia in un systema altro dal precedente è una verità irrefragabile, ma che la pianta si alimenti semplicemente di materie inorganiche è un pregiudizio. Basta avvertire che la stessa si nutre semplicemente di acqua e di aria, e che morirebbe immediatamente nell'acqua e nell'aria chimica, ossia purificata da ogni heterogenea materia. La pianta si nutre di quella materia organica diffusa nell'acqua e nell'aria che non è percettibile dal nostro senso, ma realmente impregna di vita le suddette materie. Il panspermatismo degli antichi origina da questo fatto più o meno sperimentato, ma volendo parlare rigorosamente dobbiamo dire che la pianta per mezzo dell'acqua e dell'aria si alimenta di materia protobiologica.

XVI.

Anatomia della pianta.

Anzitutto vuolsi notare che la pianta non solo vive in un altro organismo (geologico), come tutti gli altri organismi viventi, ma è legata a un luogo definito di esso organismo; così non possedendo essa gli organi della locomozione non può scegliere il proprio alimento, ma deve alimentarsi di quello che gli è somministrato dalla località. Abbiamo detto che il fondamento dell'organismo vegetabile è la cellula formalmente imitativa del globo terrestre e che la sua formazione è imitativa delle orbite celesti *(anelli ellittici* o *spirali)*. Qui dobbiamo soggiungere che le cellule sono il fondamento di qualsivoglia organismo vegetabile e animale, ma gli organismi superiori differiscono assai dagli infimi, perocchè quelli trasformano le cellule nella loro reciproca consociazione per costituire gli apparecchi; questi le lasciano pressochè intatte in una *juxta-posizione* (prosenchimatica).

Si è detto che gli elementi anatomici dell'organismo vegetabile e animale, qualsivoglia si supponga, sono le cellule. Questa espressione somiglia a quella che ponesse i soggetti come elementi della società civile. Siccome è evidente che i soli soggetti non

costituiscono l'organismo, e noi distinguiamo categoricamente questo da una semplice aggregazione, così le cellule non sono gli elementi degli organismi superiori, perocchè non conservano le loro funzioni puramente unicellullari, ma lavorano in comune nella funzione dell'organismo vivente. Si può dire che i vegetabili inferiori risultano da un vero aggregato di cellule, epperciò crescono assai indefinitamente, ma non così che le cellule siano un puro elemento anatomico degli organismi superiori, perocchè dovendo aggregarsi e funzionare al servizio dell'organismo totale, non possono conservare le loro singole funzioni. Così l'*endosmosi* e l'*exosmosi* delle cellule organizzate come negli organismi superiori è ben altra da quella delle cellule semplicemente aggregate come in quelli inferiori dei vegetali. Prendete per es. una *cryptogama;* mutilatela in qualsivoglia parte; purchè non sia isolata dalla terra, onde si alimenta, proseguirà a vegetare indifferentemente. Se invece separate circolarmente la corteccia nel fusto di una pianta dell'ordine superiore, così che l'una parte (la superiore aerea) sia separata dalla terra, ma l'altra (più prossima alle radici) non lo sia, la pianta morirà non solo nella parte superiore perchè ne è impossibilitata l'alimentazione, ma anche nella parte inferiore, perocchè lo stimolo della parte superiore è necessario alla sua vita. Così generalmente parlando dobbiamo dire che i vegetabili dell'ordine inferiore constano di aggregazioni cellulari; ma quelli dell'ordine superiore constano di cellule più o meno sformate nella loro organizzazione e trasformate in tubi di cyclosi vegetali.

Il secondo momento caratteristico della pianta è la generale esteriorità de' suoi apparecchi vitali. Il *fiore*, la *foglia*, la *corteccia*, la *radice*, che certamente costituiscono le funzioni più essenziali della vita vegetabile, sono esteriori alla pianta; le radici invero non sono palesi, ma occulte nella terra; nullameno sono esteriori all'organismo della pianta. Generalmente non sono apparecchi chiusi in altri apparecchi, come negli organismi superiori, ma invece sono sempre più esteriori. Il midollo e anche il fusto ligneo, che funziona come fulcro della pianta, sembrano eccezioni a questo caratteristico generale dell'organismo vegetabile, ma l'uno è assai meno importante degli apparecchi suddetti, e l'altro non

è sempre totalmente interiore, ma può crescere indifferentemente coperto o scoperto, purchè in parte aderisca alla corteccia.

Il terzo momento caratteristico dell'organismo vegetabile è la generale indeterminazione della sua figura. Le forme degli animali sono sempre prestabilite, e così i soggetti d'una data specie animale nella libera natura non differiscono molto fra loro, ma le piante d'una specie definita possono differire fortemente, perocchè sotto questo riguardo non dipendono dalla regola della specie stessa, ma semplicemente dalle varie condizioni in che versano. I leoni di una data razza nella libera natura sono tutti identici, ma le quercie per es. possono differire moltissimo, giusta le varie condizioni anche di uno stesso clima. La longevità, che nell'animale è sempre prestabilita (nel suo *maximum*), nella pianta è piuttosto indeterminata, perocchè, non altrimenti che la sua figura, dipende dalle varie condizioni naturali in che versa. Noi invero siamo costumati a vedere le piante di una data specie somigliarsi moltissimo fra loro; ma questa loro somiglianza dipende semplicemente dalla analogia delle condizioni in cui le sogliamo vedere. Nella libera natura, nella quale nessun piantatore sceglie la località, ma le piante capitano sopra un terreno giusta le vicissitudini che trasportano il seme, nella libera natura, dico, la cosa va ben altrimenti, epperciò piante d'una sola specie crescono con forme assai diverse fra loro.

XVII.

Physiologia della pianta.

La physiologia della pianta presuppone la nozione del suo systema anatomico, perocchè le sue funzioni vitali si realizzano mediante organi al loro servigio e non potrebbero realizzarsi altrimenti. Si dice che la funzione presuppone il suo organo, e viceversa questo presuppone la funzione della quale è organo. Ma basta avvertire che la funzione cresce con una propria virtualità, e si crea l'organo in un certo stadio, nel quale non

potrebbe più proseguire senza di esso. Noi per es. vediamo l'uovo animale perfettamente homogeneo procedere nella sua funzione di segmentazione e d'organizzazione senza verun organo previamente sensibile. È verissimo che veruna funzione non potrebbe proseguire senza il suo organo adeguato, ma è pur vero che l'organo primitivo non poteva essere stato plasmato se non da una qualche funzione.

Le funzioni vitali della pianta si distinguono in tre ordini; il primo ed il secondo sono destinati a conservare l'individuo, il terzo a propagare e conservare la specie. L'assimilazione e dissimilazione sono destinate a conservare l'individuo, così pure la statica che non è reale funzione in tutti gli organismi vegetabili; la riproduzione è destinata a propagare e conservare la specie.

L'assimilazione si distingue in tre momenti:

1) L'assimilazione e dissimilazione propriamente detta;

2) Respirazione;

3) Statica.

Questi tre momenti vogliono essere esaminati partitamente. L'assimilazione e dissimilazione propriamente detta consta d'un assorbimento radicale. La pianta si alimenta di sostanza liquida, perocchè non possiede organi per apprendere ed elaborare una sostanza solida, ma essa, come abbiamo detto, non si alimenta dell'acqua pura; sì bene, e per mezzo dell'acqua, di sostanze protobiologiche. Queste sostanze protobiologiche non risultano più da una vita meramente geologica, ma piuttosto dall'atto per il quale la vita geologica si svolge in un altro systema. È questo il momento speciale della tanto controversa *generazione spontanea*. I naturalisti avversari della medesima dicono che la natura inorganica non si svolge in una materia organica se non mediante la funzione di un organismo prestabilito, e questo suppongono sia sempre un organismo elementare della vegetazione o dell'animalità. Ciò è vero in questo senso che forse la natura inorganica, ossia quella semplicemente del nostro globo, non si svolge direttamente in una natura vegetabile o animale, ma invece per una facoltà propria dell'organismo geologico, in un organismo protobiologico; il che è evidente, perocchè nella loro supposizione la

natura geologica avrebbe costituita l'organica, ma non la costituirebbe presentemente; sarebbe una scala della natura che si ruppe, ma nella natura circola ogni cosa e non se ne distrugge veruna, ossia la creazione e la distruzione sono relative e non assolute. La natura deve sempre possedere un passaggio immediato dall'inorganica all'organica, perocchè la vita è necessariamente lo svolgimento d'una determinazione in un'altra.

La pianta assorbe la materia come proprio alimento e la trasmette alle parti superiori, ossia la fa circolare nell'organismo mediante un'altra appropriazione assai diversa dall'appropriazione radicale. Quest'appropriazione, che funziona come il polo contrario della pianta, è la *respirazione* propriamente detta; la quale non introduce una materia liquida, come nell'assorbimento radicale, ma una materia aerea; epperciò le materie protobiologiche della prima differiscono essenzialmente da quelle della seconda. La pianta nella sua organizzazione superiore respira per le parti verdi, ossia per le foglie, i petali e le corteccie, ma generalmente parlando, nella sua organizzazione rudimentale, può respirare per tutta la sua superficie, tranne la sepolta sotto la terra. Questo avviene, perchè nella pianta rudimentale le varie categorie anatomiche non si sono per anco distinte, e la pianta vive per una mera funzione unicellulare, o un aggregato di cellule. In questi rudimenti organici non si possono distinguere varie funzioni, ma semplicemente quella della cellula elementare. Negli organismi superiori invece si distingue non solo la funzione respiratoria dall'assorbitiva propriamente detta, ma anche due funzioni diversissime di essa respirazione; queste si differenziano non secondo la località, le parti e la specie, ma secondo il tempo; e sono quelle per le quali la pianta respira il giorno inversamente della notte. Questi due systemi di respirazione distinti non secondo differenze proprie, ma piuttosto secondo la differenza della natura geologica, o dirò più precisamente, secondo la differenza del tempo geologico, ricordano esplicitamente le residue habitudini d'una vita geologica, ossia una vita che non si è ancora profondamente costituita per se stessa. Giova però avvertire che la funzione assorbitiva delle radici e quella respiratoria delle parti

verdi operano come i due poli contrari della vita vegetabile, e reagiscono reciprocamente.

Il terzo momento, la *statica* propriamente detta, non è comune a tutte le piante, ma è intimamente legata coll'assimilazione, e si realizza mediante una regola di essa. In primo luogo abbiamo avvertito come l'alimentazione crescendo da una parte e decrescendo dall'altra, regola la statica della pianta; la quale si distingue in una statica generale della stessa, per cui si regge nelle posizioni volute dalla sua specie, poscia in una statica della circolazione, per cui l'umor nutritivo alimenta specificamente certe parti della pianta medesima. Questa statica della circolazione negli organismi rudimentali è un semplice passaggio dall'una nell'altra cellula, per es. per *endosmosi* ed *exosmosi*, o più generalmente per assorbimento ed esalazione; ed è pur quella rudimentale dell'organismo in se stesso, conosciuto dagli antichi come un semplice movimento dei corpuscoli, che compongono la pianta, senza distinguere veruno degli apparecchi nei quali essa si effettua, e senza distinguere qualitativamente la materia circolante. La statica non riflette semplicemente l'intero organismo e la circolazione di esso organismo, ma anche le sue singole parti organizzate. Così per es. le *foglie*, i *petali*, i *pistilli* e gli *stami* hanno una data orientazione vitale diversa dalle altre dell'organismo.

Nel secondo periodo della physiologia vegetabile si distingue la *cyclosi* propriamente detta, per la quale l'umor nutritizio elaborato dall'assimilazione (*assorbitiva* e *respiratoria*) è possibilitato dalla statica propria della pianta, e distribuito alle singole parti dell'organismo.

Nella cyclosi necessita distinguere tre momenti.

Nel primo momento, la cyclosi è una semplice diffusione intercellulare dell'umor nutritizio nell'universo organismo; essa è semplice assorbimento ed esalazione, e tutte le parti della pianta s'alimentano identicamente, senza veruna distinzione di funzioni vitali; e non ha veruna orientazione definita, ma fluisce semplicemente per legge d'equilibrio hydraulico colà dove l'afflusso è più scarso, e meno colà dove l'afflusso è più abbondante.

Il secondo momento della cyclosi è quello per cui certe parti

esercitano qualitativamente un'attrazione verso l'umor circolante, e l'organizzano specificamente. Qui la circolazione non ha per se stessa una propria orientazione prestabilita, ma nel suo deflusso la percepisce progressivamente giusta le singole parti che vogliono essere specificamente organizzate.

Il terzo momento della cyclosi è quello che si realizza negli organismi superiori della pianta, e procede con una definita orientazione, che si chiama *linpha ascendente* e *linpha discendente*. Questa circolazione non è semplicemente determinata dalle singole parti che si organizzano mediante l'appropriazione specifica di certe sostanze necessarie al loro specifico organismo, ma inizialmente cammina per una strada definita entro un certo systema definito di tubi, e distribuisce i singoli alimenti agli specifici organismi della pianta. La pianta non arriva mai a costituirsi un centro il quale con un proprio movimento determini la circolazione nell'organismo. La circolazione della pianta si fa con leggi che ricordano troppo le leggi physiche (per es. l'*endosmosi*, e l'*exosmosi* e la *capillarità*), epperciò generalmente dai naturalisti si suppongono come tali. Ma un vero centro vitale della circolazione, assai diverso dal centro mechanico ed anche dal physico come il cuore degli animali, non si realizza nella pianta. La circolazione diventa bensì definita entro definiti apparecchi con una definita distribuzione del lattice nutritivo, ma non possiede mai un definito centro vitale; la si fa generalmente nell'organismo, a di lui beneficio generale e particolare, ma non si distingue punto in varie circolazioni particolari, come nell'animale superiore che oltre quella del sangue arterioso e venoso, ne possiede altre particolari dei polmoni, del cuore, del fegato e così via.

Il terzo periodo dell'organismo vegetabile concerne la *riproduzione,* ossia la conservazione della specie, non più quella di certe astratte individuazioni. La riproduzione prima non si distingue dalla semplice assimilazione; la pianta si moltiplica ingrossando e separandosi da sè stessa. Dicono che le sporule di certe cryptogame neonascenti si muovono con molta vivacità, e solamente più tardi si fissano nel suolo e manifestano una natura vegetabile. Questo vuol dire che le suddette cryptogame non sono pur anco

categoricamente distinte dall'ordine protobiologico e conservano certe equivocità nella loro natura neonascente. Il caratteristico essenziale però di questo primo momento della riproduzione è quello di funzionare indistintamente colle altre funzioni vitali, in assenza di qualsivoglia specifico apparecchio per questa funzione. Questa indistinzione è comune così alla riproduzione vegetabile, come all'animalità rudimentale. Vedremo che siccome certi vegetabili si moltiplicano semplicemente ingrossando e separandosi fra loro, così troviamo animali senza sesso veruno e *scissipari* ed *heterogenei;* la qual heterogenia è comune agli animali ed ai vegetabili più rudimentali. Dobbiamo però notare che essa costituisce una vegetabilità ed un'animalità non chiaramente definita, epperciò la è una riproduzione che appartiene all'ordine protobiologico, piuttosto che definitamente all'ordine vegetabile ed animale. Questo avviene perocchè senza il fondamento dell'homogenia nessuna classificazione di specie è possibile, e l'heterogenia trasforma queste creazioni ephemere in un'equivoca momentanea individuazione.

Il secondo momento di questo periodo è quello per cui l'individuo si riproduce mediante uno specifico apparecchio; esso è tuttavia neutro, perocchè un apparecchio sessuale suppone le due parti essenzialmente distinte, ossia la femmina non può essere senza il maschio, ed il maschio senza la femmina, essendo due termini questi che si suppongono reciprocamente, e la sessualità non potendo risultare dall'astrazione dell'uno o dell'altro termine, ma semplicemente dalla concreta unità di amendue. Così generalmente non solo le piante gemmipare, ma nemmeno quelle che si dicono astrattamente maschi o astrattamente femmine, e posseggono uno solo, non i due organi genitali, si vogliono considerare piante assessuali, ossia agame. Queste piante diversificano dalle precedenti, perocchè distinguono la riproduzione dall'assimilazione e si riproducono per un qualche specifico apparecchio, il quale non è certamente sessuale, ma è distinto da altri apparecchi. La pianta gemmipera per es. produce la gemma in una definita località, ed abbandona il proprio seme che è fecondato dalla terra.

Il terzo momento di questo periodo è la riproduzione che funziona mediante specifici organi sessuali (il *pistillo* e lo *stame*) i quali si copulano fra loro. Nei momenti di questo sommo erotismo della pianta abbiamo un'esplicita tendenza alla mozione animale. Si dice che i pistilli e gli stami per effettuare la copula si accostano reciprocamente e si muovono con molta vivacità; l'essenziale però è che quelli sono due organi diversissimi e distinti, i quali si accostano fra loro fuori della pianta, o più spesso sullo stesso individuo. Le piante più frequentemente sono hermaphrodite, o come si dice comunemente, sono monoichee, e la loro fecondazione si effettua assai più facilmente sullo stesso individuo; le piante dyoichee patiscono sovente sterilità, e la loro vita non si prosegue fino alla fruttificazione. Quest'avviene perchè una sessualità dyoichea presuppone necessariamente una locomozione; la pianta monoichea vuolsi considerare come più perfetta, ossia quella che meglio risponde al proprio scopo.

XVIII.

Classificazione delle piante.

La classificazione delle piante si fa comunemente secondo un progressivo svolgimento degli organi genitali, perciò i vegetabili si distinguono in due classi, l'una quella delle piante così dette *cryptogame*, l'altra quella delle *phanerogame*. Dobbiamo avvertire però, che il vocabolo *cryptogama* non risponde al vero concreto di essa *phytotaxia; cryptogama* suppone che certi vegetabili rudimentali posseggano gli organi genitali e anche la copulazione dei medesimi, ma essi organi ed essa copulazione non si rivelano alla nostra osservazione. Ora siccome le discipline finite devono tenersi strettamente all'osservazione, alla sperienza ed all'induzione, poichè s'elleno abbandonano questo campo perdono tutta la loro estrinseca positività, così le suddette piante (siccome all'osservazione non rivelano verun organo genitale) non si possono chiamare *cryptogame*, ma si devono chiamare necessariamente *agame*. D'altronde la loro perfetta agamia è provata dall'indistinzione di

tutti gli altri apparecchi, come per es. *dell'assorbimento*, *della respirazione*, *della circolazione*, e così oltre.

Non si può però dubitare che la suddetta idea di classificare i vegetabili secondo gli organi della riproduzione non sia ottima, se si consideri la riproduzione come la funzione più nobile della pianta. Gli organi genitali furono chiamati il vero cervello della pianta, ossia la funzione più nobile alla quale essa arrivò; e veramente se la si esamini attentamente nel suo processo vitale questa funzione non risulta altrimenti. I zoologi progredirebbero senza dubbio nella loro classificazione degli animali, se imitassero i botanici nel tenersi strettamente a quella funzione ch'eglino considerano la più nobile dell'animale. Secondo quest'idea, come le piante si classificano secondo lo sviluppo degli organi genitali, così gli animali dovrebbero essere classificati secondo lo sviluppo del systema nervoso e più propriamente nei vertebrati secondo lo sviluppo di ciò che si crede riassumere il systema nervoso, il *cervello*. Però tanto l'idea degli organi genitali della pianta, quanto quella del systema nervoso degli animali, sono difettose, inquantochè non rivelano il vero scopo concreto verso il quale cospirano la pianta e gli animali. Lo scopo ultimo dell'una non è quello di copularsi e riprodursi; nè lo scopo degli altri è quello di sentire semplicemente; ma gli organi genitali della prima ed il systema nervoso dei secondi cospirano verso un fine assai più concreto; per la pianta è quello di individualizzarsi, per gli animali quello di soggettivarsi. Perciò le piante vogliono essere classificate secondo che conseguono più o meno questa loro individuazione; e gli animali secondo la loro prossimità maggiore alla soggettivazione.

So benissimo che i naturalisti risponderanno a questa thesi generale, che nessuna classificazione è possibile se non si faccia sopra positivi organi appariscenti. Limitando presentemente le mie indagini alla pianta, dirò, che la completa apparizione del suo organismo, la maggiore o minore distinzione delle sue funzioni vitali, e sopratutto l'intima dipendenza fra le medesime, costituiscono una concreta unità organica, e rivelano chiaramente nella pianta un processo scalare dell'individuazione. Osservate

per es. negli organismi rudimentali della vegetazione, voi troverete la massima indistinzione, o, per lo meno, identità funzionale degli apparecchi; la pianta rudimentale s'ingrossa e s'impicciolisce, senza veruna forma prestabilita, cosicchè l'individuo e la specie non sono menomamente distinti. Gli organismi medii costituiscono bensì vari apparecchi e funzioni assai distinte fra loro, ma la loro organica unità è poca cosa; mutilate una pianta, spogliatela delle sue foglie e così oltre, non osserverete la menoma reazione generale dell'organismo, come per es. la febbre dell'animale; la pianta rigermoglierà indifferentemente, e spesse volte assumerà vigoria maggiore dalla mutilazione. Perciò i giardinieri ed i campagnoli sogliono mutilare certe piante per rinvigorirle, locchè certo non accadrebbe dell'animale. Un altro documento essenzialissimo della sua poca individuazione è quello per cui varie razze s'inestano fra loro così che una pianta germoglia sui rami, sul fusto e sulle radici di un'altra pianta assai diversa; basta che le suddette razze siano specie affini, e mediante un'arte maggiore si possono reciprocamente sostituire. L'inesto accusa una poca individuazione della pianta, ma tuttavolta maggiore di quella manifestata dagli organismi rudimentali; finalmente nel grado superiore troviamo un'assai meno equivoca individuazione. Così per es. le conifere hanno un certo asse verticale di vegetazione, reciso il quale, più non si riproducono; gli stessi organi genitali degli organismi superiori copulandosi fra loro conseguono una concreta unità dei due termini della specie. Non saranno due piante, ed i due organi genitali saranno sopra una stessa pianta, ma l'individuazione è concreta, perocchè la pianta abbandona sulla terra un seme simile a lei, il quale riprodurrà tutte le qualità del suo organismo; essa pianta avrà una forma assai più determinata che le altre specie inferiori, e vivrà un tempo assai più determinato e sarà l'unità organica di apparecchi assai più determinati.

Si vede chiaramente che la pianta non è una perfetta individuazione, ma cospira verso l'individuazione stessa, come suo vero scopo, e la consegue solamente nelle sue supreme determinazioni. Quest'idea cardinale dell'individuazione è la sola concreta phyto-

tattica; perocchè tutti gli apparecchi e le funzioni della pianta si devono considerare come mezzi devoluti a conseguire questo scopo. Generalmente si può dire che la pianta non procede organicamente per riprodursi (la quale idea sarebbe troppo esteriore); ma per individualizzarsi (idea assai più concreta).

XIX.

Systema dell'organismo animale.

Il caratteristico più essenziale dell'organismo animale è la *contrazione;* la mozione è posseduta anche da certi vegetabili, ma i medesimi si muovono per una deflessione, estensione, ritrazione e così oltre, piuttosto che per una concreta contrazione. Essa differisce dai suddetti movimenti, perchè varia il volume del corpo; mentre quelli, nonostante varie modificazioni superficiali, lo lasciano invariato. La contrazione cospira generalmente dall'esteriore verso l'interiore del corpo, ovvero è il movimento inverso; i movimenti vegetabili invece sono sempre esteriori e rimangono sempre nell'esteriorità; le loro variazioni non modificano punto questa proprietà generale.

I naturalisti distinguono i vegetabili dagli animali anche chimicamente; dicono che i vegetabili sono *ternarii (ossygeno, hydrogeno, carbonio);* gli animali *quadernarii* (posseggono l'*azoto* oltre le suddette tre sostanze); inoltre dicono che nei vegetabili predomina il *carbonio*, negli animali l'*azoto.* Questa distinzione ha pochissimo valore, perocchè tutte le suddette sostanze, tranne il carbonio, non esistono naturalmente. È però indubitato che le sostanze animali differiscono assai essenzialmente dalle vegetali, e la distinzione sarebbe assai più concreta se si ponesse in una qualche loro differenza generale piuttosto che in quella fittizia dei loro fattori essenziali. Le sostanze animali come le vegetabili si alimentano di materie protobiologiche, e l'acqua e l'aria funzionano come vehicolo dei suddetti alimenti; ma i vegetabili persistono in un tale systema di alimentazione, nonostante qualunque suo svolgimento; mentre degli animali i rudimentali soltanto si

alimentano in simil modo. L'animale col suo primo sviluppo costruisce organi propri d'apprensione, e non si nutre più di sostanze protobiologiche, ma di sostanze esplicitamente vegetabili o animali.

Nei loro svolgimenti gli animali posseggono una semplice mozione, e locomozione veruna; ma questa mozione essendo contrattile differisce essenzialmente dalla mozione vegetabile. Gli animali così come i vegetabili nella loro rudimentalità non posseggono veruna distinzione di apparecchi, nè una propria forma definita; ma queste loro rudimentalità sono typiche, e qualitativamente definite; così che possono classificarsi in diverse specie. La distinzione della specie dall'individuo non esiste categoricamente e le suddette rudimentalità (*gelatine*) potrebbero considerarsi come varie specie i cui individui siano perfettamente identici fra loro; cosicchè i naturalisti li considerano come un mero aggregato di animalcoli viventi, identici fra loro. È l'idea fondamentale di tutti gli organismi che si considerano come un ente collettivo, ossia come un aggregato, piuttosto che un organismo, di varie individuazioni reciprocamente trasformate.

XX.

Anatomia animale.

Si può dire generalmente che la vita così detta inorganica aspiri verso l'organica, epperciò certe determinazioni della materia che si considerano comunemente come physiche, manifestano molte equivocità e sembrano, per così dire, aspirare alla vita organica, come per es. la *sapidità* e l'*odorabilità*, che accennano in qualche modo alla costituzione od alla dissoluzione di detta vita. Comunemente si crede che certi minerali per sè stessi possono avere un certo odore o un certo sapore, ma è questo un pregiudizio, perocchè i suddetti minerali, nonostante il loro presunto sapore ed odore, non si costituiscono nè si corrompono in verun modo, come le materie organiche che sono veramente per sè stesse sapide ed odoranti. Il sapore e l'odore dei suddetti

minerali si compone in certo modo col gusto e coll'olphato dell'animale, epperciò il vero processo non è in loro, ma nel senso dell'animale. Tutte le determinazioni della natura sono necessariamente sensibili e non possono realizzarsi senza il senso dell'animale, ma le materie sapide ed odoranti differiscono essenzialmente dalle visibili, dalle audibili e dalle tattili; perocchè queste possono realizzarsi senza alterarsi menomamente in sè stesse, quelle hanno un assoluto bisogno di qualche alterazione in sè stesse per essere realizzate.

In conseguenza possiamo stabilire che le suddette proprietà della materia costituiscono il primo passo dall'inorganica all'organica. Perciò il primo svolgersi della vita geologica nella protobiologica si fa mediante l'odore ed il sapore. La protobiologica però non è una vita che si svolga nella vegetabile per quindi procedere all'animale, ma piuttosto una vita che si distingue nella definita vegetabile e nell'animale. Così parlando della vegetabile abbiamo accennato un termine di quella vita che si chiama organica e dobbiamo accennare l'altro termine che si chiamerà animale; quella vita si chiamò vegetabile, questa si chiamerà animale, ma complessivamente vogliónsi chiamare *vita vegeto-animale*. Perciò la vita animale contiene una parte vegetativa propriamente detta, ed una animale, altra dalla vegetativa.

Il systema anatomico dell'animale contiene tre momenti, che sono:

1) Quello destinato a conservare l'individuo e la specie, ossia la vita vegetativa propriamente detta (*assimilazione e riproduzione*); questo systema non differisce dal vegetabile, se non per un maggiore sviluppo di quello;

2) Quello destinato a muovere l'individuo nello spazio; systema più propriamente animale;

3) Il systema sensitivo, destinato a mettere l'individuo in rapporto colla natura, co' suoi simili e con sè stesso.

Il primo momento si distingue in tre termini:

Nel primo stanno le materie organiche, ma non sensibili e non vive di vita individuale, epperciò anche meno corruttibili. Sono generalmente la materia cornea dell'epidermide, delle

unghie, dei capelli, delle corna e così via; la materia ossea propriamente detta, ossia quella calcare, in che si depone la materia organica; la cartilaginosa, la tendinosa e così via; materie tutte che sono organiche, ma non vive di una vita individuale, epperciò alcune possono lungamente conservarsi, nonostante la morte dell'individuo al quale hanno appartenuto. Così i denti, per es., possono conservarsi lungamente, nonostante la morte del soggetto al quale hanno appartenuto; le ossa si conservano lungamente nel sepolcro; e così i capelli separati dalla loro capsula matrice non incanutiscono, e si conservano come parrucche indefinitamente. Queste materie sommariamente parlando le non sono essenzialissime all'organismo vivente, e l'animale può prosperare, nonostante la separazione di qualche osso, qualche ugna, qualche pelo e così via.

L'altro termine dell'organismo è la materia che si disorganizza; così la dissimilazione ha le sue materie proprie, altre da quelle che non possono organizzarsi come le precedenti, ed anche altre da quelle che sono contenute, come organizzate, nell'organismo vivente. Qui intendiamo parlare delle materie della dissimilazione propriamente detta, che possibilita l'assimilazione, e non punto della dissoluzione generale dell'organismo. La prima di queste materie dissimilate, nella sua maggiore semplicità, è l'*acqua* della perennante esalazione animale. L'animale esala perennemente l'acqua, epperciò coperto di terra, che non permetta la suddetta esalazione, l'animale muore, nonostante la massima libertà della sua respirazione propriamente detta. La seconda è la materia escrementizia, la quale costituisce una dissimilazione necessaria all'animale. La terza è la materia variamente elaborata, ma segregata all'esterno come una secrezione necessaria all'animale, per es. il *sudore*, l'*orina*, il *muco* e altre materie così fatte. La non assimilata e la materia dissimilata, ossia quella non vivente e quella non più vivente, costituiscono i due estremi di un systema la cui realtà è la materia assimilata e vivente. Qui necessita distinguere tre apparecchi i quali costituiscono l'assimilazione propriamente detta, cioè: la *digestione*, la quale consta di un systema cellulare, ossia di cavità e di tubularità; la *respirazione*, che

consta di lamelle le quali, sieno cute, o trachee, o branchie, o polmoni, sono sempre lamelle destinate ad assorbire l'ossygeno dell'atmosphera o dell'acqua soffusa; infine un systema cellulare, tubolare, o vascolare, destinato alla *circolazione*. Il fondamento del processo assimilativo e dissimilativo è la cellula propriamente detta, epperciò questo systema si chiama vegetativo.

Il terzo termine dell'assimilazione e dissimilazione è la *riproduzione*. Qui l'assimilazione e dissimilazione non è destinata a conservare il soggetto, ma la specie, ed i due soggetti diversi trovano la loro concreta unità nella copulazione destinata a conservare quella. Questo processo come il primo si distingue pure in tre termini, ossia in due estremi ed in un medio che realizza il suo scopo. Il primo estremo, ossia quello che realizza semplicemente l'invito alla conservazione della specie, sono i due organi genitali e le loro varie funzioni aliene dalla conservazione della specie, e come tali devoluti a una mera sodisfazione dell'erotismo, essi esprimono semplicemente la virtualità della riproduzione, ma nessuna realtà della medesima. L'altro opposito estremo è la *riproduzione abhortiva*, sia una masturbazione, sia un abhorto propriamente detto, sia uno sperpero della semenza e così via. Queste materie non sono proprie della riproduzione aberrata, ma si considerano come aberrate, perocchè cadono nella sua non convenevole località. Il terzo termine della riproduzione propriamente detta è quello che realizza la riproduzione, ed il suo organo sono le glandole spermatiche e l'apparecchio genitale del fecondante, o l'ovolo che riceve lo sperma, ossia l'apparecchio genitale della fecondata.

Questo systema sommariamente considerato è destinato alla conservazione della specie, ed ha per fondamento la cellula nutritiva, epperciò è sempre un'accrezione o secrezione. La specie si conserva mediante un'accrezione nella femmina fecondata (pregnazione) e del maschio fecondante (sperma). L'individuo destinato a conservare la specie si conserva parimenti mediante un'accrezione tumefacente della mammella (latte) e mediante una secrezione della medesima (allattamento).

Il systema più proprio dell'animale, che lo distingue assoluta-

mente dalla vegetabilità, è quello della locomozione (2° momento). Il fondamento generale di questo systema non è la cellula, ma piuttosto la fibra contrattile (questi due elementi *cellula* e *fibra* esistono nello spermatozoon e nell'ovolo). È un systema che si realizza mediante lo svolgimento di tre termini. Anzitutto è la *contrattilità*, che gli anatomisti attribuiscono a nervi speciali (i *nervi motori*), ma per distinguerli dai veri nervi sensorii vogliónsi chiamare con altro nome e sono quelli ch'io chiamo *fibre*. Il secondo termine di questa contrazione è l'*appoggio*, ossia il fulcro della contrazione generalmente rappresentata con parti solide, per es. la cataphracta degli insetti, le ossa o le cartilagini dei vertebrati, e così via. Il terzo termine è quello che possibilita il rapporto fra la contrazione ed il suo fulcro, ossia i legamenti propriamente detti, parti generalmente elastiche, ma non contrattili.

Il terzo momento del systema animale è quello della *sensione*. Siccome il fondamento del primo momento è la *cellula* e del secondo è la *fibra*, così del terzo è il *nervo*. Questo systema si distingue in tre termini:

1) È un filamento nervoso nell'organismo (i nervi propriamente detti);

2) È un nucleo, ossia fascio di quelli, rappresentato dai gangli sporadici nell'organismo, o systematicamente coordinati, come per es. il *ganglio addominale*, il *thoracico*, ed il *cephalico* degli insetti;

3) È una resumzione di questo systema in un altro systema parimenti nervoso.

Così il systema nervoso si distingue in due classi, il *gangliare* ed il *cephalico spinale*. Il cephalico spinale ripete i tre termini del gangliare con una progressiva resumzione della sensività. Così è:

1) Systema del midollo spinale;

2) Del cervelletto, che riassume le coordinazioni del midollo;

3) Del cervello, che riassume e trasforma le funzioni del cervelletto.

Il systema nervoso ha pure una systematica manifestazione

nel sensorio, vale a dire; nel generale senso intimo dell'individuazione o della soggettività animale, cioè nell'estrinsecazione dei cinque sensi.

XXI.

Physiologia animale.

Riproduzione.

La riproduzione è destinata a conservare la specie. Essendo funzione necessariamente naturale, si deve distinguere da quelle che nelle loro ultime determinazioni trascendono la naturalità e si svolgono nella spiritualità. Così per es. il cervello pensa, e conseguentemente col risultato della sua funzione non appartiene più alla semplice natura. La riproduzione per lo contrario appartiene sempre alla natura, e qui s'intende generalmente della riproduzione dell'organismo vivente, non di quella nel significato generale della parola. Così un individuo può dire *io ho riprodotto quest'altro individuo colla mia educazione*, la è questa una riproduzione spirituale, ma non può dire, *io ho riprodotto quest'altro organismo vivente;* perocchè oltre la sua necessaria dipendenza da un altro soggetto (un organismo vivente della sviluppata animalità non è mai riprodotto da un soggetto, ma sempre da due soggetti), essi due soggetti funzionano sempre naturalmente, ossia col senso non col pensiero, per riprodurre quest'organismo il quale si organizza come altro affatto indipendentemente dalla loro Coscienza. È questa la ragione fondamentale per la quale consideriamo la riproduzione dell'animale come una funzione necessariamente naturale, ed essenzialmente indipendente da ogni Coscienza degli individui produttori.

La riproduzione distingue l'individuo categoricamente, quando ha categoricamente distinta la specie; epperciò si può dire generalmente che la confusione dell'un termine importa la confusione dell'altro termine. L'animalità non arriva all'unità concreta del suo organismo se non mediante la creazione del cervello; si può

dire che l'animale vive l'animalità fin dal suo esordio virtualmente, perocchè accenna a ulteriore sviluppo; ma la vera individualità concreta si realizza nei vertebrati, ossia nella creazione del cervello, che riassume la sensività. Abbiamo un cervello che riassume la sensività, ma non abbiamo un ganglio dei gangli, e la loro massima determinazione è la coordinazione dei gangli negli insetti, nelle tre sezioni che rappresentano l'organismo dell'insetto. Perciò la riproduzione degli invertebrati è una mera virtualità animale, la quale procede con apparecchi analoghi a quelli della riproduzione vegetabile. Così l'animalità rudimentale non distingue veruna funzione, epperciò nemmeno la riproduzione come funzione speciale. L'assorbimento e la secrezione sono i due termini del loro processo vitale, nel qual processo si identificano tutte le loro funzioni.

Noi non parliamo dell'heterogenia la quale appartiene piuttosto alla natura protobiologica, ma essa natura protobiologica non è più perfettamente heterogenea quando realizza la così detta riproduzione alterna. Essa riproduzione alterna si distingue dalla protobiologica:

1° perchè è typica;

2° perchè il suo typo è periodico;

3° perchè il suo periodico typo è definito come tale.

Sono questi i phenomeni equivoci, per i quali la riproduzione protobiologica si svolge nell'organica propriamente detta. L'esordiente riproduzione animale è una semplice riproduzione organica, non una riproduzione animale propriamente detta, perocchè coi suoi caratteri equivoci oscilla tra la vegetabilità e l'animalità. Così primieramente è una riproduzione senza verun apparecchio distinto, un semplice ingrossamento o allungamento dell'animale, il quale in una certa epoca del suo sviluppo si tronca e si moltiplica *(generazione scissipara)*. Poscia è una generazione con apparecchio specificamente distinto, ma che non può chiamarsi sessuale, perocchè non è distinto in due apparecchi diversi (è questa la generazione *gemmipera* propriamente detta). Queste due forme di generazione sono assai analoghe a quelle della vegetabilità, epperciò non contengono una vera in-

dividuazione. La gemma invero è uno specifico apparecchio e cresce in un luogo prestabilito, ma non è un apparecchio sessuale, perocchè non è distinto nei suoi due termini essenziali.

Il passaggio da questa riproduzione dell'animale piuttosto analoga alla vegetabile, si fa con gradi assai equivoci e, diremo, perplessi. In primo luogo vuolsi avvertire la presunta scoperta dei naturalisti circa gl'individui astrattamente femmine o astrattamente maschi. Questa presunta scoperta è incompatibile colla realtà, perocchè i due sessi si suppongono reciprocamente, e se amendue non sono, nè l'uno nè l'altro può essere.

Un modo di riproduzione animale piuttosto imperfetto è quello che fa comparire periodicamente gli organi genitali nell'epoca dell'erotismo; sono forme invero analoghe agli organi genitali, ma non si possono chiamare veramente tali, perocchè non appartengono all'organismo animale. Un'altra forma piuttosto equivoca è quella degli organi veramente genitali costante proprietà dell'organismo, ma collocati in luogo molto diverso da quello dove generalmente appare l'apparecchio della generazione negli altri animali. Un'altra forma stravagante è quella degli animali che posseggono tre generi (*mascolino*, *femminile* e *neutro*), cosicchè solamente fra due parti può aver luogo la generazione e l'altra (il genere neutro) rimane perfettamente sterile. Finalmente un altro modo anomalo della generazione è quello degli hermaphroditi, i quali però non possono funzionare senza un altro individuo, e così l'uno e l'altro rimane fecondante e fecondato. Gli androgyni sono pure animali irregolari sotto il rispetto della generazione, perocchè, qualunque siano i loro modi di riproduzione, posseggono gli organi genitali sopra uno stesso individuo, epperciò la loro generazione è piuttosto analoga all'hermaphroditismo vegetale.

Le due parti necessarie degli organi genitali sono il *testicolo* e l'*ovario;* queste due parti devono essere distinte sopra due individui affinchè l'individualità sia perfettamente distinta dalla specie; esse costituiscono l'essenzialità degli organi genitali, ma non però quella della copulazione, epperciò certi animali posseggono perfettamente gli organi genitali distinti sopra due

individui, ma non si copulano menomamente. Cosi per es. fanno quasi tutti i pesci, dei quali la femmina depone le uova ed il maschio le irrora col proprio sperma e le feconda. Questo modo di generazione vuolsi considerare come tuttavia imperfetto, tuttochè i pesci (sendo animali con uno scheletro osseo o cartilaginoso) appartengano ai vertebrati e col loro cervello, tuttochè rudimentale, significhino una perfetta individuazione. Così pure imperfetto è il modo di generazione fra molti rettili, i quali, tuttochè posseggano gli organi della copulazione e si copulino perfettamente, pure sotto certi rispetti manifestano un'esuberanza genitale con due peni e altre irregolarità nell'apparecchio femminile. Gli uccelli posseggono sempre non solo i due organi genitali perfetti e distinti sopra due individui; ma il pene è veramente un organo specifico della generazione, la cloacha della femmina contiene non solo l'uovo, ma anche lo sterco e l'orina, cosicchè la medesima è il ricettacolo di tre cose diversissime e distinte in ogni mammato. L'organo genitale e l'organo della copulazione sono piuttosto perfetti fra i mammati, ma nel momento della copulazione il maschio e la femmina restano spesso legati fra loro. Questa ultima imperfezione cessa completamente nei quadrumani, che si possono dire i soli proprietari di organi genitali assai perfetti. Senza dubbio questa prospettiva ideale è una prospettiva dell'*Io* humano, epperciò la perfezione deve sempre interpretarsi come un progressivo avvicinamento al typo organico dell'uomo. Così generalmente vediamo che i vertebrati manifestano uno sviluppo degli organi genitali maggiore che gli invertebrati, e gli animali di sangue caldo (come gli uccelli e i mammati) maggiore che gli animali di sangue freddo (come il pesce ed i rettili), e i quadrumani maggiore di tutti gli altri animali. Oltre i quadrumani troviamo l'uomo il quale spesse volte corrompe questa facoltà naturale in una facoltà spirituale, epperciò nella corruttela del mero erotismo. La corruttela dei quadrumani è frequentissima (come per es. la *masturbazione*), ma non è comparabile menomamente alla raffinatezza della corruttela humana ed alla irresistibile perversione di questa facoltà.

La riproduzione strettamente naturale appartiene agli ani-

mali subhumani, ed agli uomini di sensività mediocre, epperciò la chiamiamo funzione essenzialmente naturale, perocchè nell'erotismo troviamo un altro scopo, non più quello della riproduzione. L'organismo dell'uomo, come quello di qualunque altro animale, è sempre il risultato d'una creazione irreflessa, spesse volte incognita ai creatori; perciò la riproduzione non può essere se non funzione naturale.

XXII.

Physiologia dell'animale per la conservazione dell'individualità in sè stessa.

Assimilazione.

L'assimilazione differisce essenzialmente dalla riproduzione, perocchè questa è destinata a conservare la specie, quella a conservare l'organismo individuale. L'assimilazione si distingue in tre momenti:

1) digestione propriamente detta;
2) respirazione;
3) circolazione.

La digestione funziona sul fondamento della cellula, epperciò il suo apparecchio, come si è detto, consta di cavità. La respirazione funziona sopra un fondamento non cellulare, ma piuttosto lamellare, perocchè il suo scopo non è quello di isolare, ma piuttosto di assorbire l'ossygeno dall'aria o dall'acqua suffusa. La circolazione funziona sulla base della vascolarità, epperciò d'una cavità analoga alla cellula, perocchè il suo scopo è quello di contenere e dirigere il liquido nutritivo dell'organismo.

Queste tre funzioni archetypiche dell'assimilazione vogliono essere partitamente esaminate; ed in primo luogo la digestione propriamente detta.

Anzitutto vuolsi avvertire che la digestione è preparata da tre liquidi prima di essere habilitata agli intestini, cioè la *saliva* dalla bocca, il *chimo* o sughi gastrici dalle glandole stomachali,

e la *bile* dal fegato. Procede nell'intestino servita da altri tre liquidi che caratterizzano, per così dire, il secondo periodo della digestione. Questi tre liquidi sono tre forme del chilo intestinale, i quali preparano il cibo alla così detta chilificazione. L'intestino assorbe e principia l'assimilazione propriamente detta. Questa assimilazione credesi effettuata dai tre sangui conosciuti, la *linpha*, il *sangue venoso* ed il *sangue arterioso*. La digestione si effettua:

1) nella cavità boccale;
2) nella cavità stomachale;
3) nella cavità intestinale;

che sono, come a dire, tre progressivi laboratorii della materia ingerita.

La respirazione ha lo scopo di vivificare il sangue, ossia di nutrirlo affinchè nutra l'organismo; la prima si effettua per un continuo movimento dello stomacho e degli intestini che si chiama *peristaltico*, questa per il continuo movimento della circolazione e del diaphramma, che apre la cavità thoracica alla precipitazione dell'aria. Questi due movimenti (quello della circolazione e quello del diaphramma) sono necessari alla respirazione, epperciò una sosta del diaphramma o della circolazione fa morire l'animale asphyssiato.

Il movimento però più importante che compie l'assimilazione propriamente detta, quella cioè che distribuisce nell'organismo le materie elaborate dalla digestione e dalla respirazione, è senza dubbio la *circolazione*. Qui occorre parlare della circolazione generale che alimenta l'organismo, non di quelle particolari onde si alimentano certi apparecchi.

Si crede volgarmente che il cuore coi suoi movimenti alterni della systole e della dyastole muova il sangue; è questo un pregiudizio solenne, come sarebbe quello di pensare che il sangue muova il cuore. Il sangue ed il cuore si muovono reciprocamente; non è l'uno che muova l'altro, ma amendue sono viventi e il loro movimento risulta da una reciproca reazione. Questo fatto si prova immediatamente coll'osservazione, perocchè la circolazione cessa se si offenda il mechanismo del cuore, ovvero si avveleni il sangue. Nonostante la piena incolumità del mechanismo

cardiaco, quando la composizione del sangue è alterata, il movimento circolatorio si altera o cessa.

Un altro pregiudizio grave è quello di supporre il sangue venoso come il residuo della nutrizione già ultimata. Il sangue venoso non è bruno solamente perchè abbia già nutrito l'organismo, ma anche perchè non è ancora perfettamente elaborato per nutrirlo. Così da un lato il sangue venoso è un sangue residuo della nutrizione ultimata, dall'altro però è preparazione di una nutrizione, che si farà, e forse certe parti vogliono essere esclusivamente nutrite di quello.

Un altro pregiudizio è quello di supporre la linpha come un umore dell'organismo piuttosto che un sangue propriamente detto. La linpha è il sangue bianco, ossia quello che solo esiste negli invertebrati; è il sangue rudimentale.

Così *linpha*, *sangue venoso*, e *sangue arterioso* sono tre stadii d'un solo sangue, ossia d'una materia liquida progressivamente elaborata. La circolazione di questi tre sangui la si fa dentro tre systemi di vascole; la linpha circola entro un systema tubolare, che somiglia piuttosto al parenchyma cellulare; il sangue venoso circola in un systema tubolare elastico, e che perciò cede e reagisce all'ondata da cui risulta il polso, ma non contrattile per sè stesso, e che non reagisce se non in quanto che sia spostato dalla propria forma; il sangue arterioso circola in un systema eminentemente contrattile, il quale se sia aperto si contrae ed evacua immediatamente il suo sangue. Inoltre tanto la vena come l'arteria sono proviste di valvolette che impediscono la retrocessione del sangue, epperciò in quelle parti che si arresti la circolazione risulta immediatamente la tumefazione.

Negli organismi inferiori la digestione si effettua per un mero assorbimento; perocchè essi organismi sono un mero aggregato di cellule identiche fra loro. Negli animali organicamente più sviluppati appare un tubo digestivo con un orifizio che serve ai due usi (di *accrezione* ed *escrezione*, ovvero con due orifizi distinti che servono ai suddetti due usi distinti). Negli animali superiori finalmente la digestione si effettua in varie cavità distinte, che elaborano progressivamente la materia ingerita. Così per

esempio negli animali superiori abbiamo una *cavità boccale*, un *esophago*, uno *stomacho*, tre o quattro *intestini* diversi. Inoltre la digestione la si compie per una progressiva elaborazione delle varie cavità glandulari; sicchè propriamente parlando non è la digestione che si effettua, ma una serie di varie digestioni.

La respirazione pure negli animali inferiori è diffusa in tutto l'organismo senza verun apparecchio distinto, è un semplice assorbimento dell'aria, che impropriamente si chiama respirazione cutanea; non è però vera respirazione cutanea come quella dei bathraci, perocchè negli animali rudimentali non esiste cute veruna propriamente detta. Più oltre abbiamo la persistenza di essa respirazione generale, ma abbiamo anche specifici apparecchi della medesima. Si crede generalmente che i suddetti apparecchi (*trachee*) servano tanto alla respirazione subacquea, come atmospherica; probabilmente essi servono specialmente alla respirazione atmospherica, e se questi animali possono respirare liberamente sotto l'acqua, ciò si deve alla loro attitudine di respirazione cutanea, non a quella della loro respirazione tracheale. Generalmente parlando si può stabilire che la presenza degli apparecchi tracheali supponga ancora una respirazione cutanea, cosicchè gli animali che posseggono le trachee, vivono lungamente o indefinitivamente nell'acqua; alcuni muoiono bensì, ma non asphyssiati per insufficienza respiratoria, piuttosto perchè non reggono alla pressione o alla temperatura dell'acqua, e generalmente perchè nella medesima non possono più conservare la loro libera locomozione. Una respirazione più specifica, destinata a uno specifico elemento, e che sembra piuttosto incompatibile con una respirazione cutanea, è la branchiale. Essa è propria dei pesci; si opera con lamelle espanse nell'acqua; epperciò nell'aria i pesci muojono asphyssiati non solo per una variata pressione, ma anche per la conseguenza della variata respirazione.

Gli apparecchi fin qui riferiti sono tutti apparecchi esteriori, e le sole branchie qualche volta possono momentaneamente occultarsi nell'interiore dell'organismo; quelli veramente intrinsecati, ossia quelli che funzionano intrinsecamente, sono i *polmoni*, collocati nella cavità thoracica. Così vediamo che anche l'appa-

recchio della respirazione nella scala zoologica (cioè in quella degli organismi più semplici fino ai più complessi) è una progressiva intrinsecazione; la *cute*, le *trachee*, le *branchie* ed i *polmoni* significano questa progressiva intrinsecazione. I polmoni in alcuni bathraci ed in alcuni ophidii s'accompagnano colla respirazione cutanea, epperciò questi animali vivono indifferentemente sotto l'acqua o fuori dell'acqua; ma negli animali di sangue caldo vogliono necessariamente la respirazione atmospherica, epperciò nessuno di questi animali (conseguentemente nessun uccello e nessun mammato) potrebbe vivere sotto l'acqua. Gli stessi mammati pesciformi (come per es. le balene) debbono tenersi sulla superficie delle acque per respirare l'aria atmospherica. Così generalmente si vede che negli animali di sangue caldo la respirazione esige necessariamente l'atmosphera; e l'atmosphera, non l'acqua, è l'elemento più convenevole agli organismi superiori dell'animalità. Infatti sotto l'acqua nemmeno il suono e l'odore si reputano possibili, e l'esercizio dei cinque sensi si considera come il perfezionamento dell'animalità.

Il terzo termine di questo periodo, ossia quello che distribuisce nell'organismo le varie materie elaborate dalla digestione e dalla respirazione, è la *circolazione*. Tali materie non sono direttamente distribuite nell'organismo al quale debbono assimilarsi, ma più propriamente alle singole glandole, dalle quali sono specificamente elaborate per assimilarsi all'organismo. Le materie fornite dalle glandole non sono il sangue, ma le speciali di quella località, come per es. la *saliva*, la *bile*, lo *sperma* e così oltre; sono materie nuove, ossia una vera creazione delle glandole, veri specifici laboratorii dell'assimilazione. Così non si potrebbe dire che l'organismo sia nutrito dal sangue, nemmeno da qualche particolare materia, ma semplicemente dalle specifiche creazioni delle materie elaborate dalle glandole. Si potrebbe dire solamente che le glandole tutte ricevono il sangue, il quale è la loro generale materia da specificamente elaborarsi e trasformarsi in quelle requisite dalla località.

Parlando della circolazione animale si suppone generalmente che essa sia una scoperta piuttosto recente: questa volgare cre-

denza vuol essere rettificata. Si scoperse che il sangue degli organismi superiori circola in definiti apparecchi vascolari, ed ha un centro pulsante della propria circolazione. Questa è una circolazione particolare (perocchè non solo il sangue, ma tutta la materia organica circola in se stessa) propria degli organismi superiori, e come tale è senza dubbio una scoperta di un'epoca recente. Essa però non solo è particolare agli organismi superiori, ma anche affatto inessenziale, perocchè è un formalismo speciale a certi organismi, piuttosto che la vera circolazione che distingue la vita vegeto-animale. Questa circolazione generalissima, comune a tutti gli organismi vegeto-animali, per la quale eglino tutti, vivendo, si muovono in se stessi, fu una scoperta della remota antichità. Aristotele non conosce la vera circolazione vascolare, ma conosce quella generale; egli sa che gli animali tutti e le piante posseggono movimenti interni per i quali vivono, ed il processo della loro assimilazione e riproduzione è generalmente un processo d'un movimento molecolare; egli non distingue nell'organismo parti ferme da parti commosse, ma sa che generalmente il movimento è una proprietà necessaria della vita. Aristotele insomma sa quello che è necessario e caratteristico della vita; la sua nozione è d'una circolazione essenziale; gli hodierni ne conoscono una che non è menomamente necessaria alla vita e la loro scoperta ha veramente un valore technico, ma non ha valore speculativo. Essi sotto questo riguardo sono forse più ignoranti di Aristotele, perocchè sanno benissimo che certe parti liquide si muovono in definiti apparecchi, ma non avvertono sufficientemente che l'assimilazione e dissimilazione suppongono un movimento generalissimo della materia organica.

Premesse queste cose, giova avvertire che la circolazione degli infimi animali è semplice assorbimento ed esalazione cellulare. L'animale sendo un aggregato di cellule, la circolazione è un movimento intercellulare, il quale si effettua per leggi physiche piuttosto che vitali; (come per es. l'*endosmosi*, ed *exosmosi*, la *capillarità* e così oltre). È questo il primo typo della circolazione animale; i modi e le forme sono variatissime, ma l'essenzialità rimane sempre la medesima.

Il secondo typo della circolazione animale è la *vascolarità contrattile*, senza centro veruno; la medesima funziona continuamente ed il liquido circola dentro la cavità alternativamente contratta; è coadiuvata da valvolette e da velli vibratili, i quali spingono e determinano la direzione del liquido circolante. Le forme di questo secondo typo sono più variate di quelle del primo, ma generalmente si può dire che il liquido circola sempre dentro vascole senza centro veruno.

Il terzo typo della circolazione animale è un liquido in systemi di vascole con un centro propulsore. Così per esempio è quello dei vertebrati, e sopratutto degli animali di sangue caldo. Hanno tutti un cuore con uno o due ventricoli, con o senza atrii; i quali separano o mescolano il sangue arterioso col venoso. Alla nutrizione di certi animali la suddetta mescolanza (come per esempio ai pesci), è assolutamente necessaria.

Vediamo adunque che la circolazione è tanto più complessa quanto più complesso è l'organismo nel quale deve effettuarsi. La digestione, la respirazione e la circolazione stabiliscono i tre termini essenziali dell'assimilazione, e si può dire che mediante uno svolgimento dei suddetti tre termini questa si effettua.

XXIII.

Physiologia dell'animale nel rapporto colla natura esteriore.

Questo systema dell'animale è destinato a proteggere e conservare il suo organismo nella natura esteriore, ed inoltre a coadiuvare la propagazione della specie; si distingue essenzialmente in tre momenti capitali:

1) La locomozione propriamente detta;
2) L'apparecchio della difesa o della prehensione;
3) Quello dei tegumenti.

La *locomozione* è destinata a muovere l'animale nello spazio per eleggere il suo cibo, e l'individuazione colla quale copularsi. Negli organismi intimi la locomozione esiste pochissimo o punto,

la sola mozione contrattile è in essi reale; perciò sotto questo rapporto vivono pressochè analogamente alla pianta; non sono essi che si muovono per impossessarsi del loro cibo o per copularsi coll'individuo requisito, ma questo è dato dalla sola località. Gli animali però, svolgendosi nel proprio organismo, sviluppano pure vari mezzi di locomozione. Questi mezzi si possono ridurre a tre archetypici, e sono:

1) La semplice *contrazione*, per la quale per es. certi organismi possono strisciare sulla terra, o anche salire un albero, e così via, è un mezzo rudimentale, che non permette una molto vigorosa facoltà di traslazione, perciò simili animali si confidano al nascondiglio, piuttosto che all'efficacia dei loro organi motori.

2) Lo sviluppo di membri specifici per la locomozione nell'acqua. Prescindendo dalla semplice contrazione che a molti animali basta per il nuoto, abbiamo varie foggie e mezzi per guizzare nell'acqua; così per es. la forma e il numero delle pinne sono variatissimi. Un mezzo che può doppiamente servire alla traslazione sull'acqua e sulla terra, sono le gambe propriamente dette. La forma ed il numero delle gambe differisce moltissimo, ma generalmente procedono con movimento alterno di quelle che restano come punto d'appoggio, e di quelle che avanzano nello spazio. Questi mezzi di traslazione che talvolta servono al movimento sopra l'acqua, ma più spesso a quello sopra la terra, sono di un'efficacia molto varia. Così per es. taluni sono fatti semplicemente per muoversi, altri per correre, altri per arrampicare, altri più propriamente per saltare, e così via.

3) Il mezzo di traslazione più potente è senza dubbio quello che conduce l'animale non più sopra l'acqua o sulla terra, ma nell'aria; esso è comune ai vertebrati ed agl'invertebrati, ma la distinzione caratteristica è questa: gli invertebrati possono volare assai lestamente in piccole località, che relativamente alla loro picciolezza sono molto grandi, inoltre possono possedere non solo ali, ma anche gambe efficacissime per la locomozione in qualsivoglia luogo (così per es. sotto questo riguardo nessun vertebrato potrebbe muoversi così lestamente in ogni località come la *mosca*), i vertebrati invece posseggono organi di locomozione

assai convenienti per uno spazio estesissimo, per es. le ali degli uccelli; inoltre nessun invertebrato potrebbe durare nel volo quanto un vertebrato, come per es. una rondine che può volare molte ore seguitamente; infine con questi organi di traslazione certi uccelli si portano istantaneamente dalle regioni più eccelse dell'atmosphera in quelle più basse, sperimentando così la massima differenza delle temperature.

La materia delle ali può essere cornea, o membranacea insensibile, come quella degl'invertebrati; o membranacea sensibile, come quella dei pipistrelli; o finalmente un appendice che periodicamente cresce sull'organismo, come le piume degli uccelli. Gli uomini sotto questo riguardo non solo sono naturalmente molto inferiori a certe bestie, ma nemmeno col loro spirito arrivarono finora a pareggiare la locomozione degli uccelli; colle loro strade ferrate invero percorrono forti distanze in un brevissimo intervallo di tempo, ma non potrebbero per es. pareggiare il viaggio possibile della rondine, o del falco pellegrino. Prescindendo dalla differenza delle distanze, vi sono certe località che gli uomini colle loro strade ferrate non possono e non potranno mai praticare; ciononostante si capisce che l'uomo colla sua mente fabbricherà un giorno la macchina volante, colla quale indefessamente volerà assai più di qualunque alato.

Queste cose appartengono allo spirito, epperciò non ci autorizzano a dichiarare che i mezzi naturali dell'uomo posseggono una locomozione pari a quella di altri animali. Essi animali superano l'uomo non solo cogli organi del volo, che l'uomo non possiede, ma anche con quello del nuoto, della corsa, dell'arrampicamento e altre cose simili. Basta citare l'orso bianco, il cervo, la scimia ed altre bestie di tal fatta.

Il secondo periodo dell'animale nel rapporto colla natura esteriore è parimenti destinato a tutelare l'individualità in essa natura esteriore. Sono generalmente la propria forza muscolare, o le proprie armi naturali, colle quali reagisce all'esteriorità avversaria, ovvero può sodisfare un'esigenza della propria individualità, come per es. quelle della nutrizione e dell'erotismo. Molti animali si difendono dai propri nemici colla semplice eva-

sione, e si nutrono di animali assai più deboli di loro, ovvero di vegetabili; la locomozione è la loro sola tutela; così per esempio fanno molti invertebrati e anche molti vertebrati; ma spesse volte hanno mezzi propri per tutelarsi dai propri nemici, ed anche per assalirli. Prescindendo dalla forza generale, per cui un animale contraendosi comprime due o più parti, più o meno solide, e determina un urto o una pressione sopra l'animale avversario, gli animali posseggono anche proprie armi naturali per difendersi, e con queste armi si tutelano dalla natura esteriore. Sono armi variatissime ed assai numerose nella loro forma, ma si possono ridurre a principii generali.

Il mezzo generalissimo col quale le stesse funzionano è la *pressione;* la loro forma è quasi sempre un apparecchio organico che esercita questa pressione; la quale non di rado si manifesta come *prehensione*, qualche volta come *perforamento*, e assai più rare volte come *fenditura.* I mezzi per i quali si esercita essa pressione sono tre:

1) Apprensione coi mezzi che servono anche allo scopo di nutrizione; generalmente è l'apparecchio boccale: *branche*, *rostri*, *denti*, e così via.

2) Mezzi che possono servire anche alla nutrizione, ma indirettamente, le *unghie* delle quali, generalmente parlando, sono provvisti gli organi di locomozione di molti animali, ed inoltre le *corna.*

3) Mezzi che parimenti possono servire alla nutrizione, ma indirettamente e si distinguono caratteristicamente dai suddetti in quanto che non si lasciano ridurre a formule generali. Sono per es. la *proboscide* dell'elephante, l'*aculeo* di certi insetti, l'istrumento acuminato del pesce spada, e così via.

Questi tre mezzi possono essere armi potentissime, ma sono dati dalla natura e non sono menomamente perfettibili; perciò non si possono paragonare alle nostre invenzioni, che ogni giorno si fanno sempre più adeguate allo scopo. L'uomo, tuttochè naturalmente sia più debole di certi animali, pure possiede una mente che gli ha dato armi colle quali può vittoriosamente guerreggiare contro di quelli. È superfluo l'avvertire che gli organismi

inferiori non posseggono arma veruna, nemmeno possono sottrarsi ai propri avversari con una pronta evasione, ma semplicemente col nascondiglio, che è la sola arma loro data dalla natura.

Il terzo momento di questo periodo presenta un altro mezzo col quale l'individualità animale si tutela nella natura esteriore. Questo mezzo può servire qualche volta a tutelare l'individuo dal suo avversario vivente, qualche volta anche dall'asprezza della natura esterna, ma più spesso dalla climaterica inclemenza. Sono, generalmente parlando, i tegumenti, e si riducono a tre forme archetypiche. Gli organismi inferiori non hanno tegumento veruno; e si coprono semplicemente coi corpi della natura esteriore, ma l'organismo sviluppandosi si costituisce un proprio tegumento.

Questi tegumenti sono:

1) Una secrezione così detta inorganica, come per es. le *conchiglie*.

2) Una secrezione organica, ma non sensibile, come per es. il tegumento corneo delle *lumache*, delle *testuggini* e così via.

3) Un tegumento organico, ma non sensibile e distinto dal primo, perocchè subisce direttamente i movimenti dell'organismo, come per es. le piume degli uccelli, ed i peli dei mammati.

Necessita avvertire che i suddetti tegumenti sono mobili, e conseguentemente nello stato di natura i mammati possono sempre rizzare i peli, e gli uccelli dilatare le loro piume, per respirare più agevolmente l'aria suffusa.

La prima forma dei tegumenti è piuttosto una casa coatta dell'animale, cosicchè in certe stagioni è ricoverato nella suddetta habitazione. Sono tegumenti comparabili in certo modo a una elettiva appropriazione di certi corpi della natura esteriore; molte volte sono separabili dall'animale, cosicchè esso in certe epoche può vivere senza; sono secrezioni dall'organismo, ma non secrezioni propriamente animali ed appartengono piuttosto alla natura crystallizzata. Così per es. il phosphato di calce delle conchiglie non è un corpo che si giudicherebbe direttamente animale, se non si conoscesse positivamente l'animale che lo secerne; la sostanza cornea e le squame di certi animali, tuttochè manifestino piuttosto una materia equivoca tra la vegetabile e l'animale, pure

appartengono molto più intimamente all'animale, perocchè non solo sono la parte esterna dell'organismo, ma sono sempre indivisibili dal medesimo. Le chiocciole che in certe epoche abbandonano il loro tegumento e nullameno lo posseggono propriamente corneo, si devono giudicare come animali di transizione fra le conchiglie ed i suddetti. A quest'ordine appartengono più propriamente le cataphracte degli insetti, il coperchio corneo inalienabile della testuggine, le squame dei pesci, e sopratutto l'epiderme degli animali superiori, che è come la base degli altri tegumenti particolari. Il tegumento però più esplicito, che costituisce l'ultimo ordine naturale, sono le piume degli uccelli, ed i peli dei mammati.

I tegumenti anche nel loro supremo sviluppo sono secrezioni dell'organismo, ma insensibili, perocchè devono proteggere l'organismo dalla natura esteriore; epperciò necessita la loro organica insensibilità e medesimamente inalienabilità dall' organismo. Perciò gli animali, posseggono tegumenti propriamente detti, o anche un semplice ingrossamento dell'epiderme (come i pachidermi), non possono rimanere mai abbandonati dal loro tegumento; ed inoltre non potrebbero ammettere un elemento, per il quale non furono destinati. Così le piume di certi uccelli ed i peli di certi mammati possono benissimo senza verun nocumento immergersi nell'acqua, ma questa loro facoltà è dovuta a un unto particolare, per il quale l'acqua non può loro menomamente aderire. Generalmente parlando si vede che il tegumento è tanto maggiore, quanto maggiore è la complessità dell'organismo da tutelarsi. La capra per es. che appartiene all'ordine dei mammati sembrerebbe relativamente poco coperta per potersi cionostante esporre alle massime inclemenze del clima; ma essa, coperta con pochi, rari e ispidi peli, supplisce colla relativa grossezza del suo epiderme; epperciò il suo tegumento più efficace non sono i peli, ma piuttosto l'epiderme.

Gli animali che appartengono agli ordini superiori, e nullameno non posseggono tegumenti molto efficaci, come per es. i *quadrumani*, appartengono tutti alla zona intertropicale, dove l'inverno è sconosciuto. Gli animali dell'organizzazione superiore nello stato di natura anche nelle zone temperate posseggono

sempre tegumenti molto efficaci. Si osservino per es. gli uccelli di rapina ed anche i mammipheri carnivori, i quali sono sempre coperti assai efficacemente per lo più con un folto finissimo pelo, e qualche volta con una sostitutiva grossezza dell'epiderme.

XXIV.

Physiologia dell'animale nel rapporto con sè stesso.

Questo rapporto differisce essenzialmente da quello dell'animale in sè stesso, perocchè quello era destinato a costituire l'organismo, questo a creare la Coscienza unitaria dell'organismo. Nella classificazione degli animali vedremo che l'animale è un individuo che aspira alla soggettività, e differisce dalla pianta, perocchè quella aspirava semplicemente all'individuazione. Negli ordini inferiori e generalmente nell'animalità invertebrata, l'individuazione non è peranco perfetta, perocchè l'organismo coordina i gangli, ma non crea un cervello come sua resumzione. Questo systema è, propriamente parlando, il systema nervoso e categoricamente distinto dagli elementi contrattili della mozione, ossia dal systema fibroso. Chiamiamo *systema nervoso* non quello della mozione, ma semplicemente quello della sensività, tuttochè i due apparecchi siano vicinissimi fra loro e si possano considerare come la reazione l'uno dell'altro.

L'apparecchio della sensività si distingue in tre momenti capitali:

1) È la perfetta assenza d'ogni filamento nervoso, e d'ogni ganglio;

2) È l'apparizione di filamenti nervosi e di gangli (prima sporadici, poi coordinati);

3) È il così detto systema *cephalico*.

L'assenza di ogni systema nervoso è, come si è detto, negli organismi dell'animalità rudimentale. Questi animali sono unicellulari, o, per lo meno, cellulari, cioè un aggregato di cellule; ma queste si distinguono caratteristicamente dalle vegetabili,

perocchè le sono contrattili e per supporle animali necessita supporle senzienti. Volgarmente si dice che la cellula animale rudimentaria è priva di qualsivoglia apparecchio, epperciò anche del systema nervoso. Quest'asserzione è vera esattamente sotto il rispetto anatomico (che deve considerare gli organi che risultano all'osservazione e nulla più), ma non è vera physiologicamente, perocchè la cellula non solo si alimenta, ma si contrae e si suppone sentire in qualche modo. Perciò essa non è l'unità di tre apparecchi distinti (*assimilativo*, *contrattile*, e *senziente*), ma l'unità di tre funzioni indistinte, le quali sole possono possibilitare l'esistenza d'una cellula animale. Queste tre funzioni sono l'*assimilazione-riproduzione*, la *contrattilità* e la *sensività*, vale a dire, le tre funzioni che suppongono la *cellula*, la *fibra* ed il *nervo*, per lo meno, come tre materie qualitativamente diverse e diffuse e promiscue fra loro. La sensività è il risultato della recettività assimilativa (presente nell'ovolo femminile) e della motività dello spermatozoon mascolino (presente nello sperma mascolino); queste due funzioni, a mo' dei genitori che copulandosi fra loro producono un soggetto terzo, differente da ciascun genitore, queste due funzioni, dico, producono una terza che è la sensività. Queste tre funzioni sono indirimibili nella cellula matrice, e sviluppandosi più oltre diventano cavità digestiva, fibre contrattili e nervi senzienti, ma nel loro sviluppo persiste sempre la loro indirimibilità, epperciò in qualunque stadio del loro svolgimento nessuna delle dette funzioni può realizzarsi, se non si realizza l'unità colle altre due.

Il concetto essenziale della cellula primordiale dell'animalità è questa unità delle tre funzioni, senza le quali nessun'animalità può realizzarsi. Sviluppandosi più oltre questa cellula matrice diventa un'unità vitale di tre materie e di tre funzioni indirimibili e distinte. Questa distinzione si vede nel secondo momento del systema nervoso dell'animalità, quando esso systema nervoso diventa una rete di filamenti nervei nell'organismo con gangli disseminati. Questi gangli primordiali sono quasi sempre collocati presso gli organi motori, o, per lo meno, ne preconizzano la nascita. È questo il secondo momento della nervosità propriamente

detta; i gangli più oltre appaiono coordinati fra loro; così per es. negli insetti abbiamo tre gangli distinti, e pari alle tre sezioni del loro corpo, vale a dire il ganglio *addominale*, il *thoracico* ed il *cephalico*. Qui l'animale si manifesta come perplesso nel suo scopo organico, perocchè l'addome è come la vegetalità assimilativa e riproduttiva; il thorace è la vita psychica, perocchè l'istinto è determinato dall'impulso vitale non dal pensiero; il cephalo finalmente rappresenta la spiritualità, epperciò la testa più tardi conterrà il suo cervello. In questo secondo momento abbiamo i tre gangli coordinati nelle tre sezioni dell'organismo animale, ma non abbiamo il ganglio dei gangli, ossia il resuntivo della generale sensività dell'organismo, epperciò definitivamente costitutivo dell'individuazione. Questa si attua definitivamente nell'esito di questo systema, in cui il ganglio cephalico è notevolmente predominante sopra il thoracico e l'addominale, ma è assai più esplicito nella rudimentale apparizione del cervello.

Come il systema gangliare arriva a conseguire il suo scopo, cioè l'individualità propriamente detta, così il systema cephalico suppone il gangliare definitivamente sviluppato, e sulla base di quello consegue il proprio svolgimento. Il suo scopo positivo non è più quello di costituire l'individuazione già costituita nelle ultime determinazioni del systema gangliare, ma bensì di conseguire la soggettività che si può definire *un ulteriore sviluppo dell'individuazione*, ossia la *percezione senziente che si fa Io pensante*. Questo terzo systema dello svolgimento nervoso contiene tre principî, ossia tre funzioni distinte da tre organi corrispettivi. Vi è in esso la facoltà coordinativa delle varie senzioni percepite dall'organismo, per cui una tale si fa predominante e neutralizza le altre, cosicchè in ultima analysi essa risulta una determinazione della volontà, l'organo coordinativo è la *chorda dorsale*, e l'organo della volontà, che traduce in azione la sensività coordinata, è il *cervelletto*. Generalmente si può dire, che la mozione, subordinata alla volontà, è promossa dal cervelletto. La chorda dorsale e il cervelletto costituiscono i due primi momenti di questo systema, che si riassume nel cervello, il quale riflette l'intero organismo non solo come *idea senziente*, ma come *Io pensante* e *intelligente*.

Il cervello e il cervelletto sviluppano un apparecchio importantissimo, quello del senso esteriore per cui l'animale si governa colla natura esteriore. È questo il *sensorio* propriamente detto. Si suppone comunemente che i sensi siano cinque, ma veramente sono sei. In primo luogo è il *senso generale*, per cui l'organismo si sente, e sente certe condizioni sue proprie; così per es. il *benessere* e il *malessere*, il *freddo*, il *caldo*, e così via, non appartengono menomamente alla *tattilità*. Questo primo senso non è specifico propriamente parlando, e si distingue dagli altri, perchè non sente se non il proprio organismo. Gli altri cinque sensi sono specifici di certe determinazioni speciali della natura; essi sono:

Il *tatto*, che nella sua rudimentalità percepisce semplicemente la resistenza del corpo, e funziona mediante specifici organi e specifiche papille.

La *vista*, che ci rivela la figura ed il colore dei corpi, le quali proprietà non potrebbero manifestarsi altrimenti. Si dice impropriamente che i ciechi-nati col tatto distinguono i vari colori; ma è questo un volgare pregiudizio sommamente irreflesso, perocchè i ciechi-nati non distinguono i vari colori, ma semplicemente i vari modi della superficie corporea, che imparano a denominare col nome dei colori.

L'*udito*, per il quale si percepiscono certi modi della vibrazione aerea così detti *suoni*.

Questi tre sensi sono pressochè comuni a tutti gli animali invertebrati, e costituiscono il capitale sensorio propriamente detto. Ma giova avvertire che certi organismi rudimentali non ne posseggono veruno, tranne quel solo dell'organismo, che abbiamo denominato *senso generale*. Inoltre l'occhio di certi invertebrati differisce assai dall'occhio dei vertebrati; sonvi occhi per es. che distinguono semplicemente la luce dalle tenebre, non veruna figura dei corpi; altri sono destinati non a vedere secondo la direzione, ma piuttosto a vedere simultaneamente secondo tutte le direzioni; questi occhi sono sempre sprovvisti di tegumenti esteriori, e sono assai grandi e prominenti dalla testa. Anche l'udito degli animali inferiori non è distinto dall'organismo, e molti invertebrati non significano menomamente di possedere questo senso; altri dimo-

strano di possederlo, ma non mostrano apparecchio veruno distinto per il suddetto scopo. Si può dire generalmente che la funzione auditiva non è assente dagli animali invertebrati, ma l'apparizione d'uno specifico apparecchio per questo scopo non è menomamente reale. I pesci, ossia il primo ordine degli animali vertebrati, si può dire generalmente posseggano un qualche udito, ma la facoltà olphativa manca assolutamente. I rettili posseggono tutti un apparecchio auditivo almeno rudimentale, che in alcuni può ridursi a un semplice svasamento del nervo acustico; l'apparecchio olphativo però spesse volte non si manifesta, neppure nella sua elementarità; ma considerando che i rettili sono quasi tutti carnivori e che la regola principale direttiva dei carnivori è l'olphato, dobbiamo supporre in essi qualche facoltà olphativa o almeno qualche senso che la sostituisca. Negli animali di sangue caldo il sensorio è pressochè completo, vale a dire, posseggono il senso generale e i cinque sensi specifici.

Gli altri due sensi specifici sono il *gusto* e l'*olphato*, che negli animali inferiori sono pressochè sempre manchevoli, negli animali di sangue caldo sempre presenti, e in alcuni mammati carnivori conseguono uno sviluppo meraviglioso. Gli uccelli invero posseggono un apparecchio gustativo piuttosto rudimentale, perocchè la loro cavità boccale, e sopratutto la loro lingua, sono cartilaginose; inoltre le loro mandibole (*rostro*) sono affatto esteriori, e constano pressochè esclusivamente di sostanze cornee; quest'apparecchio boccale, e sopratutto queste mandibole esteriori potrebbero paragonarsi alle branchie traversali degli animali inferiori.

Gli uccelli però posseggono una squisita facoltà auditiva, e inoltre un'assai esplicita facoltà phonale, che può considerarsi come una facoltà promossa dalla auditiva. Gli invertebrati non posseggono mai una vera facoltà phonale, perocchè le loro vociferazioni, che sono frequenti negli insetti, appartengono piuttosto alla mozione o allo sfregamento di organi esteriori, come *ali*, *gambe*, e così oltre. I pesci tutti sono muti, ma i rettili posseggono una qualche phonale rudimentalità. Il vero sviluppo della phonalità l'abbiamo negli animali di sangue caldo, i quali tutti (tranne

qualche rarissima eccezione di animali acquatici) posseggono una qualche specifica loro vociferazione. Queste vociferazioni degli animali superiori, coadiuvate dalle mozioni particolari alla loro specie, costituiscono un vero linguaggio psychico che non è certo un linguaggio spirituale (*linguaggio di idee*), ma che trasmette le mozioni dell'animo, non le determinazioni del pensiero. Nell'uomo finalmente la phonalità ha uno svolgimento spirituale (*la musica* e *la parola*), e si distingue caratteristicamente da tutte le varie vociferazioni degli animali per la sua articolazione; egli solo possiede una voce articolata; può imitare le voci degli animali, ma nessun animale può chiaramente articolare come l'uomo; il papagallo sotto questo riguardo non fa eccezione. La voce articolata vuolsi considerare come il documento rudimentale della spiritualità. Anche nell'apparecchio visivo l'uomo possiede certe determinazioni spirituali non possedute da nessun animale, come per es. il discernimento dei colori; dicasi lo stesso dell'apparecchio auditivo, che è nell'uomo ben altra cosa che nelle bestie; senza citare la parola, vuolsi avvertire che il solo uomo distingue il suono tonale dal semplice rumore.

Generalmente parlando *il sensorio* dell'uomo funziona come spiritualità pensante, piuttosto che semplice natura senziente. Sotto questo riguardo hanno ragione i sensisti affermando che le idee originano dalla sensione; e si dovrebbero arguire dalle sensioni che progressivamente si spiritualizzano.

Il systema gangliare ebbe tre momenti espliciti, che si possono caratterizzare come *apparizione* dei filamenti nervosi, *coordinazione* dei loro gangli, e finalmente come *predominio* del ganglio cephalico, che pronosticava in certo modo l'apparizione del nuovo systema, che fu detto propriamente cephalico. Così il systema cephalico possiede tre momenti chiaramente distinti; la *chorda dorsale*, il *cervelletto* e il *cervello*, le cui funzioni assai differiscono, e sommariamente presuppongono un systema gangliare. Il caratteristico sviluppo del systema cephalico non è tanto nella moltiplicazione dei filamenti nervosi, ma piuttosto nel relativo ingrossamento del cervello, e nella formale diversificazione della superficie cerebrale. Così per es. gli uccelli non posseggono le

sinuosità degli hemispheri cerebrali, e i bambini non posseggono le anfrattuosità possedute dall'uomo adulto. Inoltre si può dire che l'uomo possegga relativamente il cervello più grosso e più massiccio di tutta l'animalità.

Oggidì si presunse di scoprire le facoltà dello spirito colla ispezione craniale, e sopratutto con quella della superficie cerebrale. Questa disciplina non può certamente conseguire il suo scopo, ma è positivo che le differenze cerebrali accusano differenze spirituali; essa non gioverà molto a conoscere le facoltà spirituali dell'uomo, ma può giovare assai positivamente alla classificazione degli animali. Si è detto che gli zoologi dovrebbero imitare i botanici; questi prendono a considerare gli organi della funzione più nobile (la *riproduzione*) per classificare le piante; quelli dovrebbero considerare gli stadi del systema nervoso, e negli animali superiori, la resumzione di questo systema, il *cervello*. Svilupperemo questo argomento più tardi trattando l'idea della classificazione animale.

XXV.

Physiologia pathologica dell'animale.

La physiologia fin qui trattata considera le funzioni dell'organismo animale nella loro normalità; ma queste funzioni, quando non cospirano più nell'unità di un suo scopo, o cospirano a uno scopo che non è più quello di esso organismo, possono essere abnormate, e costituiscono la *malattia*. Vi ha una physiologia pathologica delle funzioni abnormate, ossia dissidenti fra loro e non più cospiranti nell'unità dello scopo loro organico, così come v'ha una physiologia, che potrebbe chiamarsi *hygienica*, e tratta delle funzioni normali e cospiranti verso l'unità teletica dell'organismo.

Questa physiologia pathologica si distingue in tre termini:

1) Abnormazione delle funzioni che si manifestano in una forma piuttosto corporale;

2) Abnormazione di funzioni che si manifestano in una forma piuttosto psychica;

3) Abnormazione delle funzioni che si manifestano in una forma piuttosto spirituale, vale a dire, in aberrazione della facoltà pensante.

Questi tre termini, che costituiscono la vera physiologia pathologica, provocano una therapia corrispondente. Generalmente si crede che in certi casi il solo corpo sia ammalato, in certi altri la sola anima, in altri il solo spirito. Sono tre pregiudizi assai divulgati, perocchè l'astrazione materialistica o idealistica delle scuole philosophiche dominanti influì potentemente sulla semicoltura della gente cosidetta colta; ma la sola espressione veramente corretta è quella della Coscienza ammalata colla forma predominante, hora del corpo, hora dell'anima, e hora dello spirito cogitante. Non è il corpo, nè l'anima, nè lo spirito che si ammalino astrattamente, ma s'ammala sempre la loro unità concreta; e così se nella malattia predomina l'esteriorità (come generalmente nel volgo) la chiamiamo *malattia corporale;* se predomina l'intimità (come nelle persone molto sensibili) la può essere un vero *alienismo psychico;* se finalmente predomina l'aberrazione della facoltà regolativa del corpo e dell'anima, può costituire un vero *alienismo mentale.* È per questa ragione che curando il corpo qualche volta si medica efficacemente l'anima e lo spirito; ma i medici spesse volte ignorano che curando l'anima, non rare volte si può conseguire il medesimo scopo; sicchè, generalmente parlando, la cura più essenziale è quella del curante, ossia dello spirito che può regolare l'anima e il corpo.

Le malattie corporali e le psychiche sono meno gravi delle malattie prettamente mentali, perocchè in quelle è l'opera guasta, in queste è guasto l'operajo. Le varie categorie naturali dell'organismo fin qui esaminate possono ammalarsi, perocchè la malattia, in ultima analysi, non è altro che il risultato della vita, vale a dire, è la perturbazione della medesima, ossia una vita abnormata verso un altro systema vitale. Qui si può dire generalmente che gli organismi più complessi s'ammalano più intensamente degli organismi più semplici, e che l'intensità della malattia è proporzionale

alla complessità dell'organismo che s'ammala. Questo sia detto in thesi generalissima ed escludendo i fatti particolari delle malattie in un soggetto. Così le malattie delle bestie sono assai meno frequenti e meno intense delle humane, e le malattie degli animali inferiori meno intense di quelle degli animali superiori. Le malattie delle bestie sono quasi sempre coll' esplicito predominio della corporalità, e inoltre le loro aberrazioni di funzioni (*aberrazioni physiologiche*) importano quasi sempre un'aberrazione di materia o di forma corporea (*aberrazione anatomica*). Le malattie propriamente dette psychiche sono quasi esclusivamente proprie dell'uomo; e l'alienismo mentale è pressochè sconosciuto fra la gente prettamente selvaggia, vale a dire, appartiene quasi esclusivamente alla società civile.

Riguardo al regime therapico giova avvertire che le bestie si curano istintivamente coi medicamenti abbondevoli nella natura. Il loro medico suggeritore è nel loro istinto, e questa medica natura primitiva è assai meno fallace della nostra scientifica medicina. Nell'uomo questa prima medica natura istintuale può essere consultata, ma in ultima analysi sarà sempre meno consigliera, e anche meno veridica, che nelle bestie istintuali.

Si può generalmente asserire che negl'individui dominati dall'esteriorità predominano le malattie prettamente corporee, in quelli dominati dall'intimità predominano le malattie psychiche, e finalmente le vere malattie spirituali sono più proprie della società civile, nella quale predomina la spiritualità. Giova inoltre avvertire che una definita forma pathologica richiede una definita corrispettiva forma therapica, epperciò il medico conviene piuttosto alla gente comune, che non sa considerare se stessa; i soggetti che hanno l'abitudine di considerare se stessi, non possono essere giovati dal medico più che da se stessi.

Abbiamo detto che le malattie psychiche sono pressochè sconosciute nelle bestie (s'intende le bestie che vivono il loro stato di natura); quando esse bestie sieno coatte a qualche nostra condizione artificiale si ammalano frequentemente nell'essenza dell'anima, e anche gravemente. Così per esempio certi uccelli, fatti prigionieri, s'arruffano, rifiutano pertinacemente il cibo, e

muojono di fame. Certi animali s'ammalano psychicamente anche nello stato naturale, ma questi appartengono sempre all'ordine superiore. Così la scimia madre muore quasi sempre quando muore il suo piccino. Fatti simili non sono rari negli animali demestici, sopratutto nel cane. Si dice che un cane dopo aver lungamente guajolato e rifiutato ogni cibo, spirasse sul sepolcro del suo padrone. Questa morte non si può attribuire a un proposito mentale, ma semplicemente a una psychica perturbazione.

È superfluo avvertire che le bestie non patiscono alienazioni mentali, e che malattie di tal fatta sono proprie dell'uomo; è naturale che le bestie non possono patire malattia delle facoltà che non hanno.

XXVI.

Classificazioni degli animali.

Abbiamo osservato che la vita vegetabile cospira verso l'individuazione, e che quest'individuazione si costituisce progressivamente; come pure che negli invertebrati essa non sembra ancora definitivamente costituita, mentre si rende tale nel passaggio dagli invertebrati ai vertebrati, cosicchè si può dire generalmente che i vertebrati siano individuazioni definitivamente costituite. Abbiamo ugualmente già detto che gli zoologi migliorerebbero assai la loro idea circa le classificazioni degli animali, se scegliessero per classificarli l'apparecchio di una sola funzione, piuttosto che vagare indefinitamente nel presunto svolgimento totale dell'organismo; e inoltre eleggessero la funzione più nobile dell'animalità, come i botanici scelsero la più nobile della vegetalità.

Queste cose abbiamo detto; tuttavia se gli zoologi scegliessero il systema nervoso per classificare gli animali, che senza dubbio è l'apparecchio più nobile dall'animalità (dal nostro punto di vista), migliorerebbero assai la loro idea zootattica, ma non conseguirebbero il vero scopo concreto della zootaxia. Per conseguirlo necessita anzitutto distinguere la vita così detta organica

dalla vita generale, eppoi considerare nella medesima tre ordini distinti:

1) Quello per cui la vita geologica si svolge nella protobiologica, ossia la vita generale del pianeta si svolge in quella che noi chiamiamo *vita organica*:

2) Quello per cui la vita organica costituita (*protobiologia*) si svolge categoricamente nella vegetabile, e aspira all'individuazione. L'aspirazione dell'individualità principia colla vita vegetabile, e finisce nell'ordine supremo degli animali invertebrati;

3) Quello per cui la vita organica individualizzata aspira alla *soggettivazione*: questa vita principia cogli animali vertebrati, e consegue il suo scopo nello spirito pensante dell'uomo.

L'apparecchio, che deve guidare l'osservazione in questo processo zootattico, non è categoricamente il systema nervoso, perocchè qui si tratta generalmente della vita organica, e il systema nervoso appartiene esclusivamente all'animalità. La guida più generale in questo processo è senza dubbio l'idea della *centralità*. La medesima ha dominato fortemente nella classificazione dei corpi celesti, ma fu una centralità mechanica; ha pure dominato nella determinazione della vita geologica, ma fu una centralità physica; qui si tratta d'una centralità vitale e propriamente d'una centralità della vita organica.

Nell'ordine della protobiologia, la centralità è semplicemente *un embryone o nucleo vitale;* nell'organismo vegetabile questo nucleo vitale è più propriamente il *centro della riproduzione;* nell'ordine dell'animilità vertebrata finalmente il centro vitale è il *centro cephalico*, ossia quello che riassume l'organismo nell' *Io pensante.* Anche la pianta e gli animali invertebrati ebbero un centro vitale di riproduzione o di sensività, ma questo centro non riassume l'organismo ancora nell' *Io cogitante.*

L'organismo protobiologico principia quando una combinazione chimica è sviluppata in un processo chimico, epperciò si costruisce un definito laboratorio di esso processo chimico. Questo processo chimico autonomo si chiama *processo vitale*, e il suo definito laboratorio, per il quale egli si separa dalle combinazioni generali dell'idiosomatismo, è la *cellula*. Chimicamente si può dire

che le sue combinazioni non sono più binarie, nemmeno ternarie indefinite, come quelle dell'idiosomatismo, ma sono definitivamente *ossygeno*, *hydrogeno*, *carbonio*. Questa distinzione però ha molto meno valore di quella succennata, e si può dire che l'organico si distingue dall'idiosomatismo, perocchè questo è una definita combinazione, e quello un definito processo di combinazioni. La protobiologia possiede un nucleo vitale che si distingue da un nucleo physico, perocchè quello si costituisce una physica differenza dagli altri corpi, e predomina sopra quelli con una maggiore ricchezza di determinazioni (per esempio la superficie terraquea si distingue physicamente dall' ordine meteorico e dall' oryctognostico), ma questo si distingue dall'ordine geologico, perocchè costituisce un proprio processo di determinazioni, che si chiude in un definito laboratorio chiamato *cellula*. L'osservazione può regolare la propria zootaxia in questo ordine, osservando lo stadio di esso nucleo vitale come potenza più o meno organatrice. Due nuclei vitali di cui l'uno organizzi e disorganizzi più intensamente dell'altro costituisce uno stadio di vitalità più inoltrata. Questa maggiore intensità la si manifesta in una più intima composizione dell'organismo risultante. Gli organismi protobiologici sono senza dubbio alquanto amorphi, ephemeri e fugaci; inoltre la loro riproduzione è piuttosto heterogenea, ma è sempre un organismo che deriva da un altro, ed è questo il loro caratteristico speciale.

Nell'ordine vegeto-animale, il quale aspira all'individuazione, dobbiamo considerare l' apparecchio riproduttivo come il vero nucleo vitale. La riproduzione ebbe luogo senza dubbio anche nei corpi celesti, ma questi corpi si considerarono una sola specie in diverse età, perocchè la loro vita a noi non può risultare altrimenti che vita mechanica. Così se si supponga che le nebulose producono le comete, le comete le stelle, le stelle i soli, i soli i pianeti, i pianeti i satelliti, e i satelliti gli areoliti che ricadono nel corpo centrale, noi dobbiamo considerare tutte queste produzioni come le varie età metamorphiche d'un solo individuo. Nella pianta però la riproduzione è ben altro, perocchè a noi risulta come produttiva se non d'una perfetta individuazione, almeno d'una specie definita. Le varie specie vegetabili normalmente non

si riproducono fra loro, ma si moltiplicano separatamente secondo le singole specie. Così la regola generale che guida i botanici nella loro phytotaxia è una regola che ottimamente serve anche al detto scopo. Solamente noi consideriamo la pianta come un progressivo avvicinamento all'individuazione, e questa individuazione progressiva noi la consideriamo anche in tutti gli animali gangliari. Qui il nucleo vitale non è più come nella pianta il nucleo della riproduzione, ma più propriamente il centro progressivo d'un apparecchio assai più importante che la riproduzione; è questo l'*apparecchio nervoso*.

L'apparecchio nervoso gangliare consideriamo come assai più inoltrato verso l'individuazione, che l'apparecchio riproduttivo, perocchè quello riassume l'organismo in una semplice individuazione organica, questo lo riassume progressivamente in un'unità senziente. L'apparecchio nervoso, che costituisce questo supremo esito dell'individuazione, è il gangliare. Il suo centro è il ganglio; prima un centro gangliare dell'organismo, che generalmente è nell'apparecchio digestivo e come tale si potrebbe chiamare centro della vita vegetativa: poscia è caratteristicamente collocato verso gli organi motori, epperciò indica la locomozione, ossia una facoltà più categoricamente animale; finalmente è un organo coordinato in tre sezioni, che rappresentano le tre sezioni dell'organismo, epperciò l'unità senziente dell'organismo mediante i tre suddetti gangli riuniti da un filamento nervoso. Qui occorre ricordare che il ganglio centrale fra i suddetti tre gangli subordinati è il ganglio thoracico, epperciò il vero centro dell'organismo si deve supporre non più nel centro della vita vegetativa (*tubo digestivo*), ma della vita psychica, vita più propriamente animale e concentrata nel thorace.

L'ultimo esito per il quale il suddetto scopo (*dell'individuazione*) si svolge in quello della soggettività, è l'apparizione del rudimentale apparecchio cephalico, e propriamente nel previo predominio del ganglio cephalico. L'apparecchio cephalico significa un'aspirazione verso la soggettività; l'individuazione costituita aspira a soggettivarsi, epperciò la soggettivazione vuolsi considerare come un ulteriore svolgimento dell'individuazione, ossia è lo

scopo dell'individuazione che si trasforma in uno più propriamente soggettivo. Abbiamo già notato che quest'apparecchio consta di tre momenti assai distinti; il primo coordina (*chorda dorsale*); il secondo percepisce la coordinazione, e la traduce in volontà operativa (*cervelletto*); il terzo riassume la volontà operativa, e la traduce nel fattore d'una volontà più efficace (*la volontà cogitante*). Questo terzo ordine vuolsi considerare nei caratteristici stadi del suo sviluppo. Così prima domina la facoltà coordinativa, poscia quella del cervelletto, che si traduce in una forte energia della vita istintuale esclusivamente psychica; finalmente domina il cervello epperciò la vita pensante, che contiene gli altri modi subordinati della vita. Così la zootaxia procede per tre momenti, ossia per tre categorie distinte del proprio processo; non è una sua funzione caratteristica, ma più propriamente le funzioni caratteristiche dello sviluppo organico della vita.

Nella protobiologia abbiamo un semplice nucleo vitale della vita organica, che si sviluppa progressivamente nelle sue forme erratiche ed ephemere dell'organismo; esso è il termine generale nella vita organica, che più tardi si distinguerà in una definita vita vegetabile e vita animale. La classificazione della vita non può considerarsi distintamente *pianta* e *animale*, ma piuttosto lo scopo concreto al quale esse vite aspirano. L'individuazione suppone la vita organizzata, epperciò la protobiologia, e costituisce l'aspirazione non solamente della vita vegetabile; gli animali gangliari s'individualizzano definitivamente nelle loro determinazioni supreme; nella vita propriamente vegetabile la classificazione fu guidata dagli organi della riproduzione, e nell'animale è piuttosto guidata dal progressivo sviluppo del systema gangliare. La crisi, per la quale si passa all'aspirazione della soggettività, è il predominio del ganglio cephalico, che preconizza in certo modo, come abbiamo detto, l'arrivo del systema cephalico.

In questo systema, prima vuolsi considerare il progressivo sviluppo della predominante facoltà coordinativa espresso dalla chorda dorsale, e dipoi il progressivo predominio del cervelletto, ossia della progressiva facoltà resumtiva di essa coordinazione. Questa resumzione è manifesta con un semplice atto istintuale,

per il quale l'animale si determina variamente, secondo le varie circostanze, ma sempre identicamente in identiche circostanze. Da ultimo vi dobbiamo considerare il progressivo predominio del cervello, per il quale l'uomo non più si determina secondo le circostanze prestabilite, ma colla sua facoltà cogitante crea le circostanze, alle quali conformarsi.

FINE.

INDICE DEL VOLUME

CONSIDERAZIONI SOPRA IL SYSTEMA GENERALE DELLO SPIRITO ENTRO I LIMITI DELLA RIFLESSIONE.

CONSIDERAZIONI CIRCA IL SYSTEMA DELLA NATURA
ENTRO I LIMITI DELLA RIFLESSIONE.

